This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Esta é uma cópia digital de um livro que foi preservado por gerações em prateleiras de bibliotecas até ser cuidadosamente digitalizado pelo Google, como parte de um projeto que visa disponibilizar livros do mundo todo na Internet.

O livro sobreviveu tempo suficiente para que os direitos autorais expirassem e ele se tornasse então parte do domínio público. Um livro de domínio público é aquele que nunca esteve sujeito a direitos autorais ou cujos direitos autorais expiraram. A condição de domínio público de um livro pode variar de país para país. Os livros de domínio público são as nossas portas de acesso ao passado e representam uma grande riqueza histórica, cultural e de conhecimentos, normalmente difíceis de serem descobertos.

As marcas, observações e outras notas nas margens do volume original aparecerão neste arquivo um reflexo da longa jornada pela qual o livro passou: do editor à biblioteca, e finalmente até você.

Diretrizes de uso

O Google se orgulha de realizar parcerias com bibliotecas para digitalizar materiais de domínio público e torná-los amplamente acessíveis. Os livros de domínio público pertencem ao público, e nós meramente os preservamos. No entanto, esse trabalho é dispendioso; sendo assim, para continuar a oferecer este recurso, formulamos algumas etapas visando evitar o abuso por partes comerciais, incluindo o estabelecimento de restrições técnicas nas consultas automatizadas.

Pedimos que você:

- Faça somente uso não comercial dos arquivos.
  A Pesquisa de Livros do Google foi projetada para o uso individual, e nós solicitamos que você use estes arquivos para fins pessoais e não comerciais.

- Evite consultas automatizadas.
  Não envie consultas automatizadas de qualquer espécie ao sistema do Google. Se você estiver realizando pesquisas sobre tradução automática, reconhecimento ótico de caracteres ou outras áreas para as quais o acesso a uma grande quantidade de texto for útil, entre em contato conosco. Incentivamos o uso de materiais de domínio público para esses fins e talvez possamos ajudar.

- Mantenha a atribuição.
  A "marca dágua" que você vê em cada um dos arquivos é essencial para informar as pessoas sobre este projeto e ajudá-las a encontrar outros materiais através da Pesquisa de Livros do Google. Não a remova.

- Mantenha os padrões legais.
  Independentemente do que você usar, tenha em mente que é responsável por garantir que o que está fazendo esteja dentro da lei. Não presuma que, só porque acreditamos que um livro é de domínio público para os usuários dos Estados Unidos, a obra será de domínio público para usuários de outros países. A condição dos direitos autorais de um livro varia de país para país, e nós não podemos oferecer orientação sobre a permissão ou não de determinado uso de um livro em específico. Lembramos que o fato de o livro aparecer na Pesquisa de Livros do Google não significa que ele pode ser usado de qualquer maneira em qualquer lugar do mundo. As conseqüências pela violação de direitos autorais podem ser graves.

Sobre a Pesquisa de Livros do Google

A missão do Google é organizar as informações de todo o mundo e torná-las úteis e acessíveis. A Pesquisa de Livros do Google ajuda os leitores a descobrir livros do mundo todo ao mesmo tempo em que ajuda os autores e editores a alcançar novos públicos. Você pode pesquisar o texto integral deste livro na web, em `http://books.google.com/`

WILHELM DILTHEYS
GESAMMELTE SCHRIFTEN

II. BAND

VERLAG VON B.G.TEUBNER LEIPZIG UND BERLIN 1914

WELTANSCHAUUNG UND ANALYSE DES MENSCHEN

SEIT RENAISSANCE UND REFORMATION

ABHANDLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND RELIGION

AUFFASSUNG UND ANALYSE DES MENSCHEN IM 15. UND 16. JAHRHUNDERT · DAS NATÜRLICHE SYSTEM DER GEISTESWISSENSCHAFTEN DIE AUTONOMIE DES DENKENS · GIORDANO BRUNO · DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE PANTHEISMUS · AUS DER ZEIT DER SPINOZASTUDIEN GOETHES · DIE FUNKTION DER ANTHROPOLOGIE IN DER KULTUR DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS

VERLAG VON B.G.TEUBNER LEIPZIG UND BERLIN 1914

COPYRIGHT 1914 BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

B 3216
D2
1914
v. 2
MAIN

VORWORT

Die Abhandlungen, die hier vereinigt erscheinen, waren von Dilthey selbst nicht als ein Band für sich gedacht, wie sie, als eine relativ selbständige Einheit, jetzt dargeboten werden. Er hat auch über ihren Neudruck nichts bestimmt. So vielfach man gerade für diese Abhandlungen eine Sammlung von ihm wünschte, die den Zugang zu seinen Arbeiten erleichtere: er hielt damit zurück; er hatte diese Aufsätze nur vorläufig für die erste Veröffentlichung aus dem weitverzweigten Zusammenhang seiner Forschungen abgelöst und wollte sie aufsparen, um sie für die umfassenden Werke zu verwerten, an deren Vollendung er bis zu seinem Tode gearbeitet hat. Sie waren hervorgegangen aus der Arbeit an der „Einleitung in die Geisteswissenschaften", die ihn durch sein Leben begleitete; sie sind Studien zu diesem Werke, in denen er als Unterlage für die systematische Besinnung sein universalhistorisches Verständnis der Entwicklung des europäischen Geistes ausbildete. Für diese universalgeschichtliche Betrachtung erschien die philosophische Gedankenbildung unabtrennbar verbunden mit der Entwicklung der Religiosität. So sind die Aufsätze zugleich bedingt und getragen von seinen religionsgeschichtlichen Forschungen, die in seinem andern Hauptwerk, dem „Leben Schleiermachers", sich zuerst konzentriert hatten. Die Verbindung der Geschichte der Philosophie mit der der Religion, die in diesen Aufsätzen vorliegt, zielt auf den Kern des metaphysischen Bewußtseins, in dem sie beide zusammenhängen. Die Art der historischen Auffassung, die Dilthey hier durchführte, die Fortbildung der großen deutschen Tradition des historischen Sehens, die er damit erzielte, hat er selbst so charakterisiert[1]: „Sie erklärt im Gegensatz gegen Hegel die Entwicklung der Philosophie nicht aus den Beziehungen der Begriffe aufeinander im abstrakten Denken, sondern aus den Veränderungen in dem ganzen Menschen nach seiner vollen Lebendigkeit und Wirklichkeit. Sonach sucht sie den Kausalzusammenhang zu erkennen, in welchem die philosophischen Systeme aus dem Ganzen der Kultur entstan-

[1] In dem für seine Vorlesungen als Manuskript gedruckten „Biographisch-literarischen Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie", 3. Aufl. 1893.

den sind und auf dasselbe zurückgewirkt haben. Jede im philosophischen Denken erfaßte neue Stellung des Bewußtseins zur Wirklichkeit macht sich gleicherweise im wissenschaftlichen Erkennen dieser Wirklichkeit, in den Wertbestimmungen des Gefühls über sie und in den Willenshandlungen, der Führung des Lebens wie der Leitung der Gesellschaft geltend. Die Geschichte der Philosophie macht die Stellungen des Bewußtseins zu der Wirklichkeit, die realen Beziehungen dieser Stellungen aufeinander und die so entstehende Entwicklung sichtbar. So gibt sie die Möglichkeit, den geschichtlichen Ort für die einzelnen Erscheinungen der Literatur, der Theologie, der Wissenschaften zu erkennen. Die exakte Grundlage kann überall nur durch die philologische (literarische) Methode hergestellt werden."

In der Auffassung des Menschen, wie sie sich in den verschiedenen geschichtlichen Zeitaltern bildet, die lebensmächtigen Motive der metaphysischen Systeme aufzusuchen und so von der „Analyse des Menschen" aus genetisch die „Weltanschauung" zu begreifen: diese Intention geht durch den ganzen Band hindurch. In der Folge der Abhandlungen, die durch anderthalb Jahrzehnte (1891—1904) sich erstrecken, zeigt es sich immer deutlicher, wie Dilthey in der Vertiefung in die Metaphysik zur Ausbildung von Ideen fortschreitet, die das Wesen der philosophischen Systeme selbst und ihr typisches Gefüge aufklären sollen.

Mit der Fortsetzung der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" hängt dieser Band zunächst zusammen. Die vier ersten Abhandlungen — Auffassung und Analyse des Menschen; Das natürliche System der Geisteswissenschaften; Die Autonomie des Denkens; Giordano Bruno —, 1891—93 veröffentlicht, sind von dem Erscheinen des ersten Bandes der „Einleitung" (1883) nur durch den relativ kurzen Zeitraum von acht Jahren getrennt. Sie setzen, in einem fortlaufenden Zuge ineinander übergehend, den geschichtlichen Teil dieses Werkes fort und stellen den Anfang des zweiten Bandes der „Einleitung" dar, in dem unter dem Titel: „Das Stadium der Erfahrungswissenschaften und der Erkenntnistheorie. Das heutige Problem der Geisteswissenschaften" das Werden der geschichtlichen Selbstbesinnung dargestellt werden sollte. Eine handschriftliche Disposition des dritten Buches der „Einleitung"[1] nennt als erstes Kapitel „Renaissance und Reformation", als zweites Kapitel „Das na-

[1] In dem letzten Manuskript des zweiten Bandes der „Einleitung" findet sich vor der Darstellung des systematischen Teils dieses Schema für Buch 3, in acht Kapiteln, Fascikel C. 76 der Handschriften fol. 19 bis 26. — In dem „Grundriß" (4. Aufl.) gibt Dilthey das Verhältnis zur „Einleitung" allgemein an: „An dies Buch schließen sich als Fortsetzung meine Aufsätze im Archiv für Geschichte der Philosophie, sie behandeln von Bd. IV. ab die Entwicklung vom 15.—17. Jahrhundert."

türliche System der Geisteswissenschaften": diesen beiden Kapiteln, die hinführen sollten bis zu der „Autonomie der menschlichen Wissenschaft auf allen Gebieten und Gestaltung des Lebens durch sie", entsprechen die vier Abhandlungen. So als Bestandteil der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" entstanden, erscheinen sie auch beherrscht durch den systematischen Gesichtspunkt gegenüber der Metaphysik, mit dem der erste Band im Ausblick auf „Die Auflösung der metaphysischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit" schloß. Sie machen jedoch vor der Auseinandersetzung mit der neuen, durch die konstruktive Naturwissenschaft bestimmten Metaphysik und Psychologie des 17. Jahrhunderts halt. Der Zusammenhang mit dem Plan der „Einleitung" macht sich ferner noch besonders in der ausführlichen Berücksichtigung der Geschichte der Hermeneutik geltend, die Dilthey hier als eine wesentliche Vorbereitung seines eigenen Unternehmens einer Grundlegung der Geisteswissenschaften einführt, wie sie auch in seiner persönlichen Entwicklung einer der Wege gewesen ist, auf denen er zu seinen Problemen kam. In seiner ersten größeren Arbeit, einer Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers, hatte er die Entwicklung dieser Disziplin untersucht, und diese Jugendarbeit, die er, im Interesse seines Schleiermacher-Werkes, ungedruckt gelassen hatte, konnte er jetzt systematisch verwerten, nachdem er die Hermeneutik als „ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, einen Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften" erkannt hatte. — Aber zugleich wirkt nun, wie die verschiedenen Tendenzen seines Forschens immer zugleich in ihm gegenwärtig waren und sich miteinander verwoben, von dem andern Brennpunkt, der Fortsetzung des „Leben Schleiermachers" her das Interesse an der protestantischen Ethik und Dogmatik selbständig herein, um sich auszubreiten in der Darstellung Melanchthons und dem Kapitel über die Glaubenslehre der Reformatoren — was wieder zurückreicht in seine Anfänge, in die religionsgeschichtlichen Studien, von denen er ursprünglich ausgegangen ist, und vorwärts hinweist auf seine Studien zur „Geschichte des Deutschen Geistes", die sich ihm seit etwa 1901 zu einem selbständigen Ganzen zusammenschlossen.

Die folgende Abhandlung über den entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus zeigt gleichfalls den Bezug auf Schleiermacher, in der Absicht, die Bedeutung der Fortbildung der europäischen Religiosität in den deutschen idealistischen Systemen aus der geschichtlichen Kontinuität der pantheistischen Weltansicht verständlich zu machen. Sieben Jahre nach der vorigen Reihe geschrieben (1900), nimmt die Abhandlung auch deren eigentlichen Zusammenhang auf und führt ihn über Giordano Bruno weiter zur Darstellung der metaphysischen Systeme des

17. Jahrhunderts. An diese geht Dilthey hier heran mit Hilfe der neuen Wendung, welche seine Gedanken über die Grundmotive der Metaphysik und deren Kontinuität inzwischen durch seine Ideen über „Die Typen der Lebens- und Weltanschauung" erhalten hatten: Ideen, die 1898 in einem der Rheinsberger Sommer gereift, zuerst in einem Aufsatz über die drei Grundformen der Systeme im 19. Jahrhundert veröffentlicht waren, in seinen damaligen Vorlesungen über das System der Philosophie weiter ausgebildet wurden (seit 1899; „Erster Abschnitt der Grundlegung der Philosophie: die Analysis des geschichtlichen Bewußtseins") und nun im Zusammenhange dieser Abhandlungen neu auftreten. Verbunden mit dem Nachweis einer gemeinsamen Struktur in den Systemen des 17. Jahrhunderts, geben sie ihm jetzt das Mittel, die klassische Epoche der neueren Metaphysik zu durchdringen. Jedoch kommen in der Abhandlung über den Pantheismus von den vier großen Systematikern nur Descartes und Hobbes so zur Darstellung. Leibniz blieb dem Werke über die „Geschichte des Deutschen Geistes" vorbehalten. Und die Darstellung Spinozas, deren Vorbereitung sich durch fast alle Abhandlungen unseres Bandes zieht und sich bis in die Anfänge von Diltheys Arbeiten zurückverfolgen läßt, ist nicht zu einer endgültigen Fassung gekommen.

Aber die letzte Abhandlung — „Über die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts" (1904) — bringt die Darlegung der Struktur der klassischen Systeme und des typischen metaphysischen Gehaltes eines jeden von ihnen. Sie faßt zugleich die Ergebnisse der ersten Aufsatzreihe, mit neuen Gesichtspunkten ergänzend, zusammen. In der Konzentration auf die Anthropologie entspricht sie wieder dem Zuge der „Einleitung", deren drittes Buch das konstruktive Verfahren der Psychologie im „natürlichen System" auseinandersetzen sollte, ehe die Ausbildung der analytischen Methode zur Darstellung käme. Dabei wird hier, ähnlich wie vorher durch die Rücksicht auf die Hermeneutik, der systematische Teil der „Einleitung" vorbereitet, der Diltheys Idee einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie ausführen sollte: für diese „Struktur-Psychologie" mit ihrer Richtung auf die Inhaltlichkeit des Seelenlebens fand er die erste Form in der Anthropologie der Renaissance. Und wie die Abhandlung bei der Behandlung der Psychologie die Affektenlehre in den Mittelpunkt stellt, nimmt sie Studien aus seinen früheren Zeiten auf und berührt sich zugleich mit der Reihe seiner Schriften, die sich mit Literatur und Poetik beschäftigen.

So durch viele Fäden mit dem Ganzen von Diltheys Lebensarbeit verwoben, kann diese Folge von Abhandlungen sich doch als eine in sich zusammenhängende Einheit darbieten. Sie sind hier wieder abge-

druckt so wie sie zuerst erschienen, nur weniges ist aus den Manuskripten in den Text eingefügt: einige Seiten am Schluß des „Natürlichen Systems", dann in dem Aufsatz über Bruno eine Darstellung seines späteren Lebens, die den fragmentarischen ersten Abdruck des Aufsatzes ergänzt, eine „Einschiebung über Lukrez", die sich an die Darstellung des griechischen Monismus zu Beginn der Abhandlung über den Pantheismus fügen ließ, und eine Charakteristik Shaftesburys, die in den Aufsatz über die Spinoza-Studien Goethes paßte, außerdem nur einige kürzere Zusätze im Text oder als Anmerkungen unter dem Text, die durch ein * gekennzeichnet sind. Für die fortlaufenden Seitenüberschriften konnten z. T. Dispositionen von Dilthey selber benutzt werden. Über all dies geben die Anmerkungen am Schluß des Bandes Auskunft. Dort sind auch, unter dem Titel „Zusätze", einige Aufzeichnungen mitgeteilt, die zur Ergänzung und Verdeutlichung von wesentlichen Gedanken der ersten beiden Abhandlungen geeignet schienen: über die Motive der Metaphysik, über die Genesis des mittelalterlichen Christentums und zur Würdigung der Reformation; sie sind entnommen teils aus Entwürfen zu den Abhandlungen, die nicht ganz in den Druck eingegangen waren, teils aus letzten Fassungen der späten zusammenfassenden Zeit.

Marburg, im Oktober 1913.

GEORG MISCH.

INHALT

AUFFASSUNG UND ANALYSE DES MENSCHEN IM 15. UND 16. JAHRHUNDERT

DAS NATÜRLICHE SYSTEM DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM 17. JAHRHUNDERT

DIE AUTONOMIE DES DENKENS, DER KONSTRUKTIVE RATIONALISMUS UND DER PANTHEISTISCHE MONISMUS NACH IHREM ZUSAMMENHANG IM 17. JAHRHUNDERT

Durch ein * sind die in den Text eingefügten Stücke aus den Handschriften gekennzeichnet.

GIORDANO BRUNO

DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE PANTHEISMUS NACH SEINEM GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG MIT DEN ÄLTEREN PANTHEISTISCHEN SYSTEMEN

AUS DER ZEIT DER SPINOZA-STUDIEN GOETHES

DIE FUNKTION DER ANTHROPOLOGIE IN DER KULTUR DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS

ZUSÄTZE AUS DEN HANDSCHRIFTEN

UNIV. OF CALIFORNIA

AUFFASSUNG UND ANALYSE DES MENSCHEN IM 15. UND 16. JAHRHUNDERT

I.

Die Herrschaft der Metaphysik über den europäischen Geist hat vermöge ihrer Verbindung mit der Theologie bis in das 14. Jahrhundert in voller Stärke gedauert. Diese Metaphysik-Theologie war die Seele der kirchlichen Herrschaftsordnung. Sie blieb in ihrer Kraft ungemindert bis in das 14. Jahrhundert, dann erst begann sie in ihrem Gehalt, ihrer Macht und ihrer Lebendigkeit abzunehmen. Drei Motive waren in ihr zu einem symphonischen Ganzen vereinigt, das durch die Jahrhunderte des Mittelalters gleichsam in immer neuen polyphonen Verwebungen weiterklingt.

Das religiöse Motiv in aller menschlichen Metaphysik herrscht auf den älteren Entwicklungsstufen aller Völker. Es ist aber in der ganzen Kultur der östlichen Völker bis zu deren Reife und Verfall dominierend geblieben. Alles Denken und Forschen blieb hier in den Händen oder unter der Leitung der Priesterschaften, mitinbegriffen solche religiös wirksame oder besonders geheiligte Personen, wie die brahmanischen Waldsiedler, die buddhistischen Mönche, die israelitischen Propheten waren. Dies religiöse Motiv hat nun in seiner höchsten Gestalt, dem Christentum, die ganze weitere europäische Metaphysik bedingt. Der Kern dieses religiösen Motivs ist das im Gemüt erfaßte Verhältnis zwischen der Menschenseele und dem lebendigen Gott, mögen nun mehrere Gottheiten oder eine geglaubt werden. Sonach Vorsehungsglaube, Zuversicht, daß man sich auf Gott verlassen kann, Schmerz über die Trennung von ihm, frohes Gefühl mit ihm versöhnt zu sein, tröstliche Hoffnung, daß er die Seele erretten werde. Dies letztere bleibt auf allen Stufen der Religion bis zum Christentum ihr mächtigstes Interesse. Mag nun nach ägyptischer Vorstellungsweise die Rezitation von Formeln der Seele den Weg nach dem „trefflichen Westen", „dem Gefilde der Ruhe" bereiten, mögen nach dem Totenbuche Hymnen, die man dem Toten ins Grab gibt, ihm den Pfad durch all die Dämonen öffnen, deren sonderbare Gestalten ganz an die Teufel in den jüngsten Gerichten des 14. und 15. Jahrhunderts mahnen, mögen nach indischem Religionsglau-

ben die von den Priestern vorgeschriebenen harten Sühnungen und Riten oder asketische Folterung des eignen Körpers die Wanderungen verkürzen und die Rückkehr zum Brahman ermöglichen, mögen nach dem Avesta, „wenn Leib und Seele sich getrennt haben", in der dritten Nacht nach dem Tode, die Seelen zum Orte des Gerichts gelangen, wo dann um sie die Götter und die Daeva streiten, wie Ähnliches auch in bezug auf diese Grundvorstellung auf christlichen Bildern des 15. Jahrhunderts zu sehen ist. Unwissend, woher sie komme und wohin sie gehe, unvermögend die Kräfte der Natur zu meistern und der Zukunft zu gebieten, dabei von Furcht und Hoffnung mehr bewegt als von gegenwärtigen Übeln, zugleich aber in sich ein Bewußtsein höheren Lebens, bringt die Menschenseele, so wie sie ist, überall auf etwas höheren Stufen ähnliche Grundzüge religiösen Verhaltens hervor: Vorsehungsglaube, Gebet, Ritus, Bewußtsein höherer Abkunft, Hinstreben zur Ruhe in der zutraulichen Hingebung an Gott, zuversichtliche Hoffnung der Zukunft, dem Sinnenschein der Verwesung zum Trotz und im Vertrauen auf eine höhere Kraft. Dieses schlichte Zutrauen, nach welchem die gedrückteste Seele ihr unsicheres Leben behütet und das einfachste Herz sich das Herz Gottes geöffnet weiß, spricht sich im Symbol vom Vater und Kinde vollkommen aus; da in diesem unergründlich reichen Verhältnis alle Tiefen des Menschengemütes beschlossen sind.

Aber alle Vorgänge im Seelenleben sind miteinander verwebt. Das lebendige Verhalten des Gemütes, insbesondere Zutrauen auf Gott, getroste Erwartung des Schicksals nach dem Tode muß, wo sittliches Bewußtsein, Verantwortlichkeit, Zurechnung erfahren werden, mit solchen Erfahrungen sich verbinden. So treten in diesen von Priesterschaften und heiligen Personen geleiteten Völkern, welche auch die Rechtsgesetze zu Gott in Beziehung setzen, weitere religiöse Begriffe auf: von einem göttlichen Gesetze, von dem richterlichen Amte der Gottheit, von den an Gesetzesübertretung gleichsam nach rechtlicher Ordnung geknüpften Strafen, von den Mitteln, Befreiung von diesen Strafen zu erlangen. Die Grundlage dieser Begriffe war das tatsächliche Verhältnis von Religion, Moral und Recht in diesen von Priesterschaften beeinflußten Staaten. Die Brahmanen haben aus Bräuchen und Rechtsgewohnheiten unter andern religiösen Gesetzen ein alle Lebensverhältnisse, bürgerliche und religiöse, in ein ideales Schema ordnendes Gesetzbuch gestaltet, das den Namen des ersten Menschen, Manus, trug und auf Offenbarung in erster Linie zurückgeführt wurde. Das Avesta regelte Lehre, Ritual und das ganze Leben durch eine Art von priesterlicher Kodifikation. Das Totenbuch der Ägypter läßt die Seele zu sich selber sprechen: „o Herz, Herz von meiner Mutter, Herz meines Daseins auf Erden, lege nicht Zeugnis wider

mich ab vor dem großen Gott", dann zu den Totenrichtern: „ich handelte nicht mit Trug gegen die Menschen, bedrückte nicht Witwen, log nicht vor Gericht" — so geht der Abgeschiedene die tief und menschlich erfaßten Rechts-, Moral- und Ritualgesetze hintereinander durch, welche hiernach ein göttlich befohlenes Ganze ausmachen. Und aus der Jahwereligion ist in der Gesetzgebung des Deuteronomium eine das Recht, die Moral und die Riten umfassende, auf Jahwe zurückgeführte Legislation hervorgegangen. Aus diesen Ordnungen dringt nun eine juristische Symbolik in das religiöse Vorstellen und Leben. Es entstehen die religiösen Begriffssymbole, welche juridisch-politische Lebensverhältnisse in das Weltganze projizieren. So wie schon oben gesagt ist, das Gesetz Gottes, sein richterliches Amt, dann der Bund zwischen der religiösen Gemeinde und Gott auf Grund des Gesetzes, die Gesetzesverletzung und die Straffälligkeit, Satisfaktion und Begnadigung, und andre, die noch subtiler und juristisch äußerlicher sind. Denn die praktische Verwertbarkeit und ungeheure Veranschaulichungskraft in dieser juristischen Symbolik hat weitergelockt in einen juristischen Formalismus.

War so das religiöse Gemütsverhältnis mit dem sittlichen Bewußtsein verwebt, mußte so von demselben aus in Gott der Grund des Gewissens, des Gesetzes und einer gerechten das Leben überschreitenden Ordnung erblickt werden: dies Gemütsverhältnis war doch zugleich, wenn auch durch weniger starke Bande, mit den intellektuellen Prozessen und dem in ihnen sich auswirkenden Streben nach Wissen verknüpft. Ganz so wie das religiöse Verhalten des Menschen die Moralität auf ein Gesetz Gottes begründet, führt es die Erkenntnis auf eine Offenbarung Gottes zurück. Auch hier besteht ein klarer Zusammenhang. Denn nur dadurch ist der Mensch Gottes zutraulich sicher, daß dieser sich ihm eröffnet. Das Hineinscheinen des Lichtes in das überall verbreitete Dunkel drückt mit bildlichem Tiefsinn diese Seite des religiösen Verhältnisses aus. So tritt neben die juristische nun eine metaphysische, d. h. an dem Faden des philosophischen Denkens fortlaufende Begriffssymbolik. Auch sie entspringt aus der Tiefe des religiösen Vorgangs. Denn in diesem ist das lebendige fromme Verhalten mit der gedankenmäßigen Fixierung der in diesem Verhalten auftretenden Konzeptionen untrennbar verbunden, und auch diese metaphysischen Begriffssymbole für das religiöse Erlebnis sind unvertilgbar, wie die Verwebung der seelischen Kräfte selber, die in der Natur des Menschen besteht. Ein solches metaphysisches Begriffssymbol für das religiöse Erlebnis liegt zunächst in der Art, wie die Abhängigkeit der Welt und Seele von Gott in Dogmen von Entstehung und Erhaltung der Welt ausgedrückt wird. Wo Religion Theologie wird, bildet sie ein solches Dogma. Dieser Art war in der griechischen, indi-

schen usw. Theologie das Dogma von der stufenweisen Emanation (Zeugung, Ausstrahlung usw.). Tiefgründiger ist dann das entsprechende Begriffssymbol von einer Schöpfung, ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, sicher nachweisbar freilich erst zu einer Zeit, in welcher griechische Spekulation schon das jüdische und dann das christliche Vorstellen direkt und durch Entgegensetzung beeinflußte. Dies Schöpfungsdogma bezeichnet nach der ausdrücklichen Interpretation der ältern christlichen Schriftsteller, daß in der Weltentstehung kein Natur-, sondern ein Willensvorgang vorliege, sonach das die Naturvorgänge beherrschende Verhältnis der Notwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung hier aufgehoben sei. Und wie dies Begriffssymbol der Schöpfung den göttlichen, so hat das der Wiedergeburt den im menschlichen Individuum stattfindenden religiösen Willensvorgang gänzlich dem Kausalgesetz entrückt. Dagegen entspricht dem Emanationsbegriff die Vorstellung von der Aufhebung der Inkorporation und vom Rückgang in Gott vermittels der Askese und Kontemplation, wie die indische und neuplatonische Theologie sie enthalten. Unzählige Modifikationen der begrifflichen Fassung von göttlicher Herkunft, von Inspiration und von Mitteilung göttlichen Geistes teilen und trennen dann die Theologien der verschiedenen Nationen. In diese metaphysische Begriffssymbolik hat aller Tiefsinn religiösen Erlebnisses sich ergossen. Zugleich ward sie doch zum Tummelplatz haarspaltender Begriffsscholastik. Diese hat dem Nichtwirklichen nach ihrer Natur immer wieder neues Nichtwirkliches untergebaut.

Wir haben Anfänge einer vergleichenden Kunstgeschichte, welche für die Formensprache zunächst in der Raumkunst gleichsam die Grammatik sucht; etwas Ähnliches wäre für die Bildersprache der Religion durch eine vergleichende Religionswissenschaft zu leisten; eine solche Grammatik der Bild- und Begriffssymbole und ihrer Beziehungen würde uns dann erst die Religionsgeschichte wie die mit ihr untrennbar verbundene Geschichte sowohl der ältesten künstlerischen Bildsprache als der Metaphysik tiefer verstehen lehren. Wir gehen hier nur der Verwebung dieses im religiösen Verhalten gelegenen Motivs mit den andern in der europäischen Metaphysik nach.

Das zweite Motiv der Metaphysik ist von den Griechen zu seiner das europäische Denken bestimmenden Gestalt entwickelt worden. Es ist in dem ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten des Menschen gelegen.

Hier darf ich früher Dargestelltes flüchtiger skizzieren. Die entscheidenden Begriffe, die in diesem ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten entstehen, sind: der Kosmos, die gedankenmäßige, mathematische und harmonische Ordnung der ganzen Wirklichkeit, eine höchste Intelligenz

oder Weltvernunft als Grund der Welt und als Band zwischen dem Seienden und dem menschlichen Erkennen, die Gottheit als Architekt oder Weltbaumeister, die formae substantiales und endlich die Weltseele, die Gestirnseelen, die Pflanzenseelen. Alle diese Begriffe wirken zusammen zu einem Hauptsatz, in welchem das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten des griechischen Geistes sich metaphysisch projiziert hat; derselbe hatte dann, als die Formel der metaphysischen Vernunftwissenschaft, mit dieser selbst die gleiche Lebensdauer. Die göttliche Vernunft ist das Prinzip, von welchem das Vernunftmäßige an den Dingen bedingt und mit welchem zugleich die menschliche Vernunft verwandt ist; dieses Prinzip ermöglicht sonach die Erkenntnis des Kosmos in seiner Vernunft, seiner logischen, mathematischen, harmonischen, immanent zweckmäßigen Verfassung, und es gewährt andrerseits Grundlage und Sicherheit für das zweckmäßig gestaltende Handeln des menschlichen Vernunftwesens. Die Selbstgewißheit der Vernunft auf jenem großen Siegeslaufe, in welchem sie die Mathematik begründete, die Bewegungen der Gestirne im Weltraum der astronomischen Theorie unterwarf, um dann auch die objektive Zweckordnung der Gesellschaft zu erfassen, hat sich in dieser Weltformel projiziert. So tritt sie, theistisch oder pantheistisch gedacht, neben die vom religiösen Verhalten bedingte Interpretation der Welt. Verwandt, und doch, welcher Gegensatz! Dort ist überall Lebendigkeit, hier logische Verbindung, Grund und Folge. Das System, dessen Mittelpunkt diese Formel ist, als in welcher das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten sich selber nur aufklärt und projiziert, hat sich bei den Griechen, die am Mittelmeer zerstreut waren, im Ringen mit ablenkenden oder widersprechenden Sätzen entwickelt. In Sokrates, Plato, Aristoteles und der Stoa wird es eine der großen Potenzen der Weltgeschichte.

In der Systematik dieser griechischen metaphysischen Spekulationen sind Grundlinien, oder soll man lieber sagen, es ist darin ein Schematismus der metaphysischen Gedankenverbindung enthalten, welchen man als das natürliche System der Metaphysik bezeichnen kann. Dieser natürliche Standpunkt der Metaphysik geht der in den späteren Erfahrungswissenschaften vollzogenen Analysis der Wirklichkeit in ihre kausalen Faktoren voraus. Entstehen doch die Grundvorstellungen der Mechanik erst in Archimedes und Galilei aus einer solchen Analysis, und die Ordnung der Gestirnwelt sowie die Zweckmäßigkeit und Formenmannigfaltigkeit der Organismen wird in einem noch späteren Stadium aus erfahrungsmäßig konstatierten Kräften und Gesetzen ableitbar. — Daher müssen zunächst in dieser Metaphysik die geordneten Bahnen der Gestirne, das zweckmäßige Wachstum der Pflanzen und Tiere aus einer Weltseele, aus Gestirnseelen, Pflanzenseelen und Tierseelen abgeleitet

werden. Die Annahme solcher seelenartiger oder geistartiger Kräfte sowie der seelenhaften Beziehungen unter denselben in einem System ist sonach in der ganzen europäischen Metaphysik bis auf Galilei und Descartes unvermeidlich, wofern dieselbe nicht die Augen gegen das Unzureichende der rein physikalischen Konstruktion verschloß. Dies letztere haben Demokrit und seine Nachfolger sowohl in bezug auf die Ordnung der Gestirnbewegung als auf die Zweckmäßigkeit der organischen Naturformen getan, und darum konnten solche Systeme nicht durchdringen, sondern sie bereiteten nur der Durchführung der mechanischen Naturauffassung in dem 17. Jahrhundert den Boden. — Ferner kann vor der Zerlegung der komplexen Formen und Vorgänge der Natur in deren Faktoren, die wirklichen Naturkräfte und Naturgesetze, der im Erkennen faßbare Gehalt des Wirklichen nur in dem System der Naturformen (formae substantiales) oder in einer die Veränderungen nach Gesetzen erwirkenden vernünftigen Kraft (Nomos, Logos) erfaßt werden. Die erstere Auffassung entsteht, indem man von dem in den Begriffen gegebenen Verhältnis des Denkens zum Seienden ausgeht, und Sokrates, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker haben diese Lehre von einem in Gott verbundenen System der substantialen Formen, welche im Kommen und Gehen der Erscheinungen den konstanten Wirklichkeitsgehalt der Welt ausmachen, durchgebildet. Die andre Auffassung geht von der unbedingten Realität der Veränderungen und der sie hervorbringenden Kräfte aus. Sie ist moderner. Sie ist von Heraklit in der Genialität seiner denkenden Anschauung geschaffen worden. Die Stoiker haben sie dann durchgebildet. Die Natur ist der Grundbegriff der Stoiker. Sie ist ihnen das System von Kräften, das von der göttlichen Zentralkraft, die Logos, Nomos ist, mit Notwendigkeit bestimmt wird, so daß jede Veränderung gesetzmäßig von dem Ganzen abhängt. Die Natur verfährt also in jedem Vorgang logisch. Und so kann vermittels der logischen Operationen an den Naturvorgängen der logische zweckmäßige und gesetzmäßige Zusammenhang des Weltganzen abgelesen werden. Auch für die Stoiker ist daher, und zwar ausgesprochenermaßen, der Erklärungsgrund des Erkennens im Prinzip der Übereinstimmung desselben mit dem logischen Charakter der Wirklichkeit gelegen. So erwachsen die Begriffe als das Produkt der logischen Operationen in den logischen Zusammenhang der Welt, und ihr Zusammenhang im Wissen wird zum Kriterium bei der Interpretation der Wahrnehmungen.

Nun aber tritt etwas hinzu, was dem, welcher in der Historie Tatsachen zu verstehen gelernt hat, die größte Freude und Belehrung gewährt. Nichts in der Geschichte läßt sich als ein Ergebnis gegebener Bedingungen, die ein natürliches System erwirken, ableiten. Alles ist in

ihr individuell, d. h. lebendig, Menschen und Völker. Der besonders geartete griechische Geist teilt all seinen Schöpfungen, seinen Denkgebilden wie seinen Phantasiegestalten, eine besondere Form und Färbung mit, die nicht in Begriffen ausgesprochen werden kann. Das wissenschaftliche Verhalten hat hier den Zusatz des Ästhetischen, der gleichsam jeden Satz griechischer Denker tingiert oder färbt. Das Erblicken im Denken, ein sinnliches Verfestigen des Geistigen, Herausheben des Typischen und Plastischen sind solche Züge. Wie das Recht in Rom, so hat auch die Metaphysik in Griechenland einen allgemein gültigen Kern in geschichtlich partikularer Schale. Gerade auf der Höhe griechischer Spekulation, in Plato, macht sich dies geschichtlich Partikulare mit ungeheurer Paradoxie geltend. Überall ist es als verschwiegene Voraussetzung mitwirkend.

Diese Strukturbeschaffenheit der griechischen Spekulation erläutere ich noch an dem Hauptpunkt der platonisch-aristotelischen Vernunftwissenschaft.

Die Voraussetzung derselben ist überall, verschwiegen oder ausgesprochen, daß im Erkennen der geistige Vorgang in uns sich des Seienden außer uns bemächtigt. Für den griechischen Geist ist alles Erkennen eine Art von Erblicken. Beides, Erkennen wie Handeln, ist ihm vorwiegend Berührung der Intelligenz mit etwas außer ihr: das Erkennen ist die Aufnahme des ihm gegenüberstehenden Seins in das Bewußtsein, das Handeln ist die Gestaltung desselben. Und zwar wird Gleiches nur durch Gleiches erkannt. Das im Erkennen stattfindende Abbilden des Seins im Bewußtsein setzt die Verwandtschaft des Denkenden mit dem Naturganzen voraus, deren Bewußtsein bis in die griechische Naturreligion zurückgeht. So liegt die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit einem vernunftmäßigen Weltganzen schließlich all unserm Denken und Handeln zugrunde: diese Verwandtschaft ist durch das geistige Band beider garantiert, das Plato in der Idee des Guten, Aristoteles in dem Nus formulierte. So entsteht das Grundtheorem der ganzen europäischen Metaphysik als Vernunftwissenschaft. Aristoteles hat es in seinen abstrakten Begriffsformeln rein herausgehoben. Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkte bedingt ist: so kann also der Kosmos, sofern er vernünftig ist, durch die menschliche Vernunft darum erkannt werden, weil sie der göttlichen verwandt ist.

Unsre Vernunft erfaßt aber nur in dem allem Wechsel und aller Veränderung enthobenen Gleichförmigen dasjenige, was wirklich und zugleich dem Gesetz des Denkens konform ist. Dies im Wechsel Unveränderliche erkennt die Vernunft durch Begriffe und deren Beziehungen.

Und das diesen Begriffen im Sein Entsprechende ist zwar allgemein, muß aber zugleich Realität haben, gemäß der Voraussetzung des Abbildens oder Entsprechens zwischen Denken und Sein. Es gibt also, den Begriffen entsprechend, substantiale Formen, und den Beziehungen der Begriffe im Denken entsprechend gibt es ein System derselben. Diese Metaphysik der substantialen Formen drückt aus, was das unbewaffnete Auge der Erkenntnis auf der Stufe echt-griechischen Denkens als das Wirkliche erblickte. Licht, Stein, Pflanze, Tier, Prozesse der Wärme oder des Denkens treten an einer einzelnen Stelle in Zeit und Raum auf, um an dieser Stelle wieder zu verschwinden und anderem Platz zu machen. Aber der Begriff erfaßt in jedem von ihnen eine substantiale Form, eine zweckerfüllte wirksame Wesenheit, als welche im Getriebe der Welt an vielen Stellen zugleich ist und immer wiederkehrt. Der dauernde Gehalt der Welt liegt eben in den Verhältnissen dieser Formen im Ganzen eines gedankenmäßigen oder vernünftigen Kosmos.

Indes wie energisch sich auch das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten als Hauptmotiv in der griechischen Metaphysik auswirkt: es hat sich doch erst allmählich vom Hintergrunde der religiösen Ideen losgelöst; die Begriffssymbole, welche aus der religiösen Bewußtseinstellung entspringen, treten selbst auf der Höhe der griechischen Philosophie noch vereinzelt auf; wie dann die Energie der nationalgriechischen Spekulation nachläßt, erhalten sie wieder breiteren Raum. Es sei nur hier genannt die Weltlenkung bei Anaximander, das Weltgesetz und als seine Hüter die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike bei Heraklit, vieles Pythagoreische, das an Homer anklingende xenophanische Wort: „Ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte", die Anwendung der Begriffe Vorsehung, Weltregierung, Offenbarung auf die Gottheit und deren Wirken bei Sokrates, Pindars πάντων βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (bei Plato), der homerische κοίρανος, Herr des Himmels und der Erde bei Aristoteles, die Absetzung dieses höchsten Herrn und die Einsetzung des Dinos in den Wolken des Aristophanes. Durch Zeno und Kleanth erlangen dann die religiösen Begriffssymbole erneute Macht in der Metaphysik. Kann doch überhaupt die szientifische Formel vom Grunde der Welt leicht in die religiöse vom Herrn derselben umgesetzt werden.

Von den drei Motiven, die in der europäischen Metaphysik verwoben sind, hat sich das dritte in den Lebensbegriffen und der nationalen Metaphysik der Römer ausgesprochen. So wenig als das religiöse hat es für sich zu einer Philosophie sich zu entfalten vermocht. Aber als eine neue Stellung des Menschen zur Welt hat es eine weitreichende Wirkung ausgeübt. Die Stellung des Willens in den Verhältnissen von Herr-

schaft, Freiheit, Gesetz, Recht und Pflicht bildet hier den Ausgangspunkt des Weltverständnisses und der metaphysischen Begriffsbildung. Begriffe, welche uns teilweise schon in der Begriffssymbolik des religiösen Verhaltens begegnet sind, werden nun hier zentral und leitend. So das Imperium eines souveränen höchsten Willens über die ganze Welt, die Abgrenzung der verantwortlichen Freiheit der Person gegen dies Imperium, die Abgrenzung der Herrschaftssphären der Einzelwillen voneinander in der Rechtsordnung der Gesellschaft, Gesetz als Regel dieser Abgrenzung, Herabdrückung des Objektes zu der dem Willen unterworfenen Sache, äußere Teleologie.

Betrachtet man die als Scipio Africanus gedeutete Römerbüste, so wird man überfallen von der Massivität und Wucht eines gebornen Königswillens, der alle griechischen Gesichter um ihn zusammendrücken zu müssen scheint. Dieselbe massive Herrscherwürde drücken Gewölb und Massengliederung des Pantheon in Rom oder die Porta Nigra in Trier oder die Sprache der zwölf Tafeln aus, und noch in den Versen Vergils und der Diktion des Tacitus empfindet man sie. Das römische Leben in seiner großen Zeit ist eine Ordnung, welche Männer im höchsten Verstande, Herrscher in ihrer Familie und auf ihrem Eigentum, zu einem magistratischen Zusammenwirken verband, in dem ihre Willensmächtigkeit mit einer einzigen Freiheit schalten konnte, sofern sie dem Wohl des Ganzen diente. Wie in den aristokratischen Familien Roms die Männer als geborne Herrscher aufwachsen und ein Schalten in königlichen Verhältnissen nur das natürliche Ausatmen ihrer Willenskraft ist, das hat nur einmal in der Welt, in der aristokratischen Republik Englands seinesgleichen gehabt. Sie sind verbunden, wie im römischen Gewölbe die Steine sich gegenseitig durch die Art ihres Gefüges in freier Luft halten.

In Rom sind die Herrschaftsverhältnisse in Familie, Besitz, Magistratur und politischem Einfluß für die regierende Klasse der ganze Spielraum ihrer Tätigkeit. Dies bestimmt die Schätzung der Güter des Lebens. Ein Volk ohne Göttergeschichten und ohne Epos, ebenso ohne wirkliche Philosophie. Noch Cicero ist unermüdlich in Entschuldigungen, daß er philosophiere. Die ganze Kraft römischen Denkens sammelt sich in der Kunst und den Regeln der Lebensbeherrschung. So erstreckt sie sich auf Landbau, Wirtschaft, Familienleben, Recht, Militärwesen, Staatsleitung. Überall strebt sie hier Regeln zu entwerfen, leitende Grundsätze zum Bewußtsein zu bringen. Instinktiv und bewußt werden Zweckmäßigkeit, Interesse und Nutzen an jeder Stelle des Lebens durchgeführt. Und überall wird diesem Prinzip entsprechend der Moment dem dauernden Zustande, das Einzelinteresse der Regel und dem Ganzen untergeordnet. Den Höhepunkt seiner Leistung erreicht dieser römische Geist durch die

Begründung eines selbständigen Rechtes und einer selbständigen Rechtswissenschaft. Derselbe sondert das Recht von den religiösen und sittlichen Gesetzen und von den philosophischen Prinzipien der Gerechtigkeit, welche den Griechen immer als eine herrschende Ordnung über jedem positiven Rechte gestanden hatte. Sein Verfahren war positiv und induktorisch. An den Verhältnissen des Lebens bildete er Rechtswahrheiten von geringerer Allgemeinheit aus, welche dann umfassenderen Regeln unterworfen und schließlich in systematischen Zusammenhang gebracht wurden. Das Entscheidende war nun aber, daß diese römische Sachdenklichkeit von Lebensbegriffen getragen war, welche für die Formierung eines selbständigen Zivilrechts aus den Tatsachen von Eigentum, Familie, Verkehr ungemein günstig gewesen sind. Der Herrschaftswille des Individuums wird in dem Kreis, den sein Handeln in Eigentum, Familienrecht und Magistratur wirkend erfüllt, gegen alle Eingriffe geschützt, die dem Willen des Berechtigten zuwider gehen. „Der Gedanke der Herrschaft", sagt Ihering (Geist des römischen Rechts II 139), „war das Prisma, durch welches das ältere Recht sämtliche Verhältnisse, in denen das individuelle Leben sich bewegt, betrachtete. Mochten dieselben hinsichtlich ihrer eigentlichen Bedeutung und Bestimmung, für das Leben auch noch so wenig durch diesen Gesichtspunkt gedeckt oder getroffen werden, wie z. B. die Ehe, das Verhältnis des Vaters zu den Kindern, das Recht legt nur diesen Gesichtspunkt an." Diesen militärisch und juristisch geschulten Willen bezeichnet nach seinem Kern das Wort des Livius: se in armis 'jus ferre et omnia fortium virorum esse' (Liv. V 36, 5). Aber dieser Herrschaftswille ist nicht leere und formale Willkür, sondern das Recht dient der Sicherung des Nutzens, des Genusses, der Interessen. So hat es an der Utilität und Zweckmäßigkeit sein Realprinzip. Seine Form besteht in der Regel, in dem Begriff, sowie in der Analogie, welche von dem gewonnenen Rechtssatz zur Übertragung auf neue Fälle fortschreitet. Vom Rechte aus werden für den römischen Geist Willensherrschaft, Zweckmäßigkeit, Utilität und Regel zu Organen für das Gewahren und Begreifen schlechthin.

Sonach entsteht aus dem Innern des römischen Rechtes selber der Begriff einer naturalis ratio. Nach diesem liegt in den Lebensbegriffen selber der letzte Grund dafür, daß in dem Zivilrecht oder dem Fremdenrecht etwas Rechtens sei. Die Römer zuerst haben erkannt, daß die vom Willen geschaffenen Verhältnisse, Eigentum, Familie, Verkehr eine ihnen einwohnende naturalis ratio, eine unverbrüchliche Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit in sich tragen. So ist das Recht eine raison écrite, ein Gesetzbuch der Natur der Sache. Es bringt die Zweckmäßigkeit in den Lebensverhältnissen zu artikuliertem Ausdruck. Die ruhelose Dialektik

des Griechen wollte alles beweisen, sein reger Gestaltungstrieb wollte alles ändern. Das erworbene Recht ist dem Römer die unantastbare Grundlage des gemeinsamen Lebens. Die folgerechte und harte Ausbildung der Lehre von den dinglichen Rechten ist der Beweis der Energie dieses Gedankens. So geht aus dem Recht in alles Denken der Begriff der naturalis ratio und die Überzeugung von der Unverbrüchlichkeit der ihr entsprechenden Lebensordnung über.

Hieraus ergibt sich dann eine höhere Stufe des geschichtlichen Bewußtseins bei den Römern, verglichen mit dem der Griechen. Die Unverbrüchlichkeit der erworbenen Rechte, der feste Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung auf undiskutierbare subjektive Rechte vermittels der naturalis ratio gewährt ihnen Grundlage und Inhalt für die Konzeption vom Fortschreiten der Geschichte zu einer zivilisatorischen Weltherrschaft Roms. Diese Anschauung lebt in den Politikern und wird zuerst von Polybius literarisch dargestellt. Wie Virgil sagt: 'tu regere imperio populos Romane memento' (Aen. VI 852). Und ein besonders günstiger Umstand für dieses Fortschreiten wird in der Kontinuität einer langsamen Verfassungsentwicklung gesehen: 'quod nostra respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta saeculorum' (Cic. de rep. II c. 1.).

Eine Welt neuer Begriffe tritt so mit dem Römervolke über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins. Es ist als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere auftauchte. Diese neuen Lebensbegriffe ruhen alle auf dem stolzen römischen Bewußtsein, daß nur das Denken, welches im Dienste des Herrschaftswillens in Haus und Feldmark, auf dem forum romanum oder auf den Schlachtfeldern wirke, eines Römers würdig sei. Dies römische Bewußtsein konnte daher wohl Lebensbegriffe schaffen, die eine neue Stellung des Bewußtseins ausdrückten, aber nicht eine Philosophie im strengen Verstande. Das ist eben zunächst äußerlich genommen die singulare Stellung der Römer in der Geschichte der Philosophie, daß durch sie in Lebensbegriffen eine neue Stellung des Bewußtseins aufgeht, ohne daß sie der Welt einen einzigen Philosophen geschenkt hätten.

Nur in der Religion wird die römische Lebensstellung mit nationaler Ursprünglichkeit in das Universum projiziert. Ihr Kern und ältestes Gut sind Toten- und Ahnenkultus, inniger Verkehr mit Hausgeistern, Flur- und Waldgöttern. Kein Volk hat die Unvergänglichkeit des Herrscherwillens hoher Ahnen, ihr Fortwirken in der Familie so ergreifend auszudrücken vermocht, als es in jener rohen und düstern Zeremonie der aristokratischen Leichenfeier geschah, wenn das Totenhaus sich öffnete und die Prozession der Ahnen, mit bemalten Wachsmasken und in Amts-

tracht, der Bahre des Toten vorauffuhr: dann auf dem Markte ließen sie sich um den aufgerichteten Toten nieder, und ihre Taten sowie die des eben Verstorbenen wurden gepriesen. Fortdauer und Fortwirken des Willens drückt sich hier religiös aus wie im römischen Testament juridisch. Ebenso spricht sich die aller Rechtsbildung vorausliegende Unantastbarkeit des Hauses und des Eigentums, die Liebe zu Haus und Feldmark in dem traulichen Verkehr mit den Laren, den Feld- und Flurgeistern aus. Hierüber hinaus walten ihres Amtes, wie Magistrate, über das was dem Menschenwillen entzogen ist, schlichte und nur abstrakt ausgedrückte Gottheiten, wie die Geister der Eröffnung jedes Tuns, des Krieges und der Eintracht, der Wohlfahrt und der Rechtschaffenheit, der Saat und der Blüte. Diese göttlichen Magistrate stehen in Rechtsverhältnissen mit den Menschen, auf welche ihr Tun sich bezieht. Sie haben ein wohlerworbenes Recht auf abgegrenzte Leistungen. In dem Gelübde tritt der Mensch in ein Kontraktverhältnis mit dem Gotte. Und die Gottesfurcht ist dem Gefühl ähnlich, mit welchem der Schuldner sich seines sehr peinlichen Gläubigers erinnert, die Gottesverehrung ist auf das genaueste so durch den römischen Priesterverstand geregelt, daß der sparsame Mensch und der auf die Leistung bedachte Gott jeder das Seine erhalten.

Diese Religion und Theologie erfuhr keine Fortbildung zu einem umfassenderen einheitlichen Begriff des göttlichen Imperium und seiner Beziehungen zur Welt aus der Kraft des römischen Geistes. Derselbe hat nur beamtlich-juristische Priestertechnik hervorgebracht. Die Projektion der erarbeiteten Lebensbegriffe auf das Universum ward von den Griechen vollbracht, welche ja dann auch den Römern eine philosophische Theologie geschaffen haben. Cicero, der erste nationalrömische Philosoph, hat nach seinem eigenen offenen Bekenntnis nach griechischen Vorlagen gearbeitet, und die Untersuchung kann vielfach in die flüchtige und nachlässige Art der Benutzung dieser Vorlagen eindringen. Aber hinter diesem Problem der Vorlagen Ciceros verbirgt sich doch eine andre noch schwierigere Frage. Und deren Beantwortung ermöglicht erst, das wirkliche Verhältnis der von den Römern geschaffenen Lebensbegriffe, ja ihrer ganzen Bewußtseinsstellung zu den von Cicero verfaßten Schriften zu beurteilen. Die Professoren selber, welche Cicero gehört hatte, in Rom insbesondre Philo von Larissa, in Athen Antiochus von Askalon, dann in Rhodus Posidonius, die Schriften, die er vornehmlich benutzte, gehörten schon einer geistigen Strömung an, welche durch den ungeheuren Eindruck des zur Weltherrschaft aufsteigenden Roms und seiner willensgewaltigen Männer sowie durch die Bedürfnisse der vornehmen Jugend dieses Volkes bedingt war. Sie gaben

den Römern nur philosophisch formuliert zurück, was sie als lebendige Kraft von ihnen empfangen hatten. Irre ich nicht, so ist der Ideenaustausch zwischen Scipio Africanus minor (geb. 185), Panaetius (geb. 180) und Polybius (geb. 204) der wichtigste Ausgangspunkt dieser neuen geistigen Strömung gewesen. Und in der Stoa fand dieser römisch-griechische Ideenaustausch die Verbindung von Nomos und Logos, von Vernunftzusammenhang und Imperium schon vollzogen, in welcher man fortzuschreiten hatte. Hier kann nicht näher ausgeführt werden, wie diese neue römisch-griechische intellektuelle Bewegung das stoische System umgestaltete, das ursprünglich im Begriff der Natur als eines logischen Systems von Kräften, das alle Veränderungen notwendig bestimmt, seinen Mittelpunkt gehabt hatte; wie sie durch Panaetius' Einwirkung die römische Rechtskunde ergriff, um sie systematisch zu formen; wie sie dem römischen Recht als Gegenstück eine kasuistische Pflichtenlehre zur Seite stellte; wie sie in Polybius teilweise vermittels stoischer Gedanken aus einer Theorie der gemischten Verfassungen die Kraft der römischen Staatsverfassung und die Dauer und Größe Roms abzuleiten versuchte; wie hier überall griechische Dialektik, die alles beweist, sich anschmiegt an die römische Positivität. Nur auf das System selbst, das so entstanden ist, werfen wir einen Blick.

Diese Philosophie sucht für die römischen Lebensbegriffe eine möglichst feste Grundlage und findet diese in dem unmittelbaren Bewußtsein. In ihm sind die Elemente, welche allen moralischen, juridischen und politischen Lebensbegriffen zugrunde liegen. Sie sind angeborne Anlagen. 'Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum (naturae lumen.' Tusc. III 1, 2), und: ['Natura homini] ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum' (Fin. V 21, 59). Ihr Merkmal liegt in der empirischen Allgemeinheit ihres Auftretens. Beispiele solcher durch den consensus gentium gesicherten Anlagen sind Sittengesetz, Rechtsbewußtsein, Freiheitsbewußtsein, Gottesbewußtsein. Die Prinzipien, wie sie nach Plato und Aristoteles in dem Nus des Menschen enthalten sind, ebenso die κοιναὶ ἔννοιαι (notitiae communes) und aus ihnen entwickelten wissenschaftlichen Begriffe, wie sie nach den Stoikern aus der Anwendung der logischen Operationen auf die Erfahrungen vermöge des logischen Charakters der Wirklichkeit entstehen — in ihrer Leistung den platonisch-aristotelischen Prinzipien gleichwertig —: sie sind in erster Linie Mittel der Konstruktion des Kosmos. Dagegen diese angeborenen Anlagen sind das Fundament von Lebensbegriffen. Eine neue Lehre von ungeheurem geschichtlichen Einfluß: nicht nur die lateinischen Kirchenväter, sondern auch der moderne philosophische Nativismus, von Herbert von Cherbury bis Leibniz schöpfen aus diesen Quellen.

Dieses unmittelbare Wissen ist die unerschütterliche Grundlage aller Bestimmungen, durch welche wir das Universum zu uns in Verhältnis setzen. Der griechische Beweis Gottes aus der gedankenmäßigen, schönen und zweckvollen Verfassung der Welt wird, den Skeptikern zum Trotz, mit gesundem Sinne festgehalten. Aber ganz wie später bei Kant wird neben der Gedankenmäßigkeit des gestirnten Himmels die sittliche Würde der Menschennatur geltend gemacht. (Tusc. I 28, 69, de natura deorum II 61, 153.) Die Tugend, durch welche der Mensch Gott gleicht, ist das Merkzeichen seiner höhern Abkunft.

Vom Beweis Gottes aus vermag nun diese Philosophie ihre Lebensbegriffe auf das Universum zu erstrecken und so die juristisch-moralisch-politischen Begriffe und Regeln des Lebens am Ewigen zu verfestigen, andrerseits den Zusammenhang von Mensch und Universum über den griechischen Vernunftkonnex hinaus aus Lebensbegriffen inhaltlich zu bestimmen.

Wir erinnern an Antisthenes, an die Politeia des Zeno. Dieser war noch fast ein Knabe, als Alexander 323 starb. So ist er in dem Gedanken der Verbindung der Staaten durch ein Weltreich aufgewachsen. Wir finden bei Plutarch noch ein Gefühl davon, wie die Schrift des Zeno mit den Taten des Alexander zusammenhing. Der Kosmos ist nach ihr vermöge des in ihm waltenden einen Gesetzes eine Einheit; daher sollen auch alle Menschen, unangesehen die trennenden politischen Grenzen, sich als eine Lebensgemeinschaft fühlen. Einer Herde weidender Tiere vergleichbar. Für die stoische Schule bilden dann, in Folgerung aus ihrem einheitlichen Weltnomos, alle Menschen ein gesellschaftliches System und die Welt eine Götter und Menschen umfassende Politie. In dieser herrscht ein gemeinsames Gesetz: das Recht der Natur. Diesen Begriff des Naturrechts erfassen nun die Römer. 'Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus' (de rep. III 22). Dies Naturgesetz und Naturrecht hat zu seinem Inhalt das ganze Ethos des menschlichen Gemeinlebens. So lag vor den Füßen Ciceros das Problem vom innern Verhältnis dieses Naturrechts zu dem von den Römern geschaffenen selbständigen und vom Ethos gesonderten Privatrecht. Er verstand dies Problem nicht einmal; so wenig war er wirklicher Philosoph. Gründlicher verfuhr die römische Jurisprudenz. Neben dem römischen Landrecht (ius civile) hatte sich aus den Bedürfnissen des Verkehrs am Mittelmeer ein Fremden-

recht entwickelt. Seine freieren Formen drangen auch in das Zivilrecht ein. Zu diesem internationalen Recht gehören z. B. die kriegsrechtlichen Regeln über Gesandtenschutz und freies Geleit, sowie über Erwerb der Beute, das Institut der Sklaverei, die Vertragsschließung durch Frage und Antwort ohne Einschränkung auf die solenne römische Formel usw. In demselben gewannen die naturalis ratio, die aequitas und die Erwägung der Utilität zunehmenden Einfluß. So wurde dieses Recht innerhalb der Jurisprudenz selber der Träger des Gedankens, in den Lebensbegriffen sei ein Inbegriff von Rechtsregeln enthalten und darum allen Nationen gemein. Dieser Inbegriff von Regeln wäre dann unveränderlich in der Natur der Dinge, der Menschen, der Gemeinschaft gegründet. So erklärt sich, daß im Sprachgebrauch des Cicero und der Juristen der Ausdruck ius gentium zunächst das tatsächliche Peregrinenrecht, dann auch zugleich diese bei allen Völkern geltenden Rechtsregeln bezeichnet und insofern mit dem Ausdruck ius naturae identifiziert werden kann. So entfaltete sich hier eine tiefere naturrechtliche Richtung, welche nicht von oben, aus Gerechtigkeitsbegriffen, das positive Recht meisterte, sondern von dem gegebenen Recht durch Vergleichung, Generalisation, Beziehung auf Utilität, Billigkeit und Sachangemessenheit zu einem von nationalen Schranken freien Recht fortzuschreiten strebte. Das geltende Recht entwickelte so aus sich selbst Prinzipien seines Fortschreitens und gab sich ein Verhältnis zu dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge. Ein Vorgang von unermeßlicher Bedeutung für die Zukunft. — Ein Gegenstück dieser Rechtslehre war die Pflichtenlehre, welche aus der lex naturae die tugendhafte Handlung als in der Bindung der Person gegeben ableitete und gleichsam unter den Begriff der Obligation stellte; 'quum ea lege natus sis, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit' (de offic. III 12, 52). Die Maßstäbe für die Regeln liegen in dem honestum, welches das römische Merkmal des würdig sich Darstellenden in sich trägt, in dem utile, und, bei Konflikten in dem Gemeinwohl und der Vermeidung der Schädigung einzelner. Eine Kasuistik der Pflichten bildete sich hier aus, die dann in der römischen Kirche fortwucherte.

So wird die Welt unter folgenden Begriffen gefaßt. Die Grundlage bildet ihr von den Griechen gefundener gedankenmäßiger Zusammenhang. Dieser aber wird nun erfüllt mit dem Begriff eines Imperium der Gottheit, eines Weltregimentes. Eine einzige Legislation umfaßt alle lebenden Geschöpfe, insbesondre die Menschen. Diese richtet sich an die Menschen als verantwortliche, straffähige Wesen, die daher frei sein müssen. So grenzen sich das Imperium Gottes, die Herrschaftssphäre und Rechtsordnung des Staats und die Herrschaftssphäre des freien

Willens gegeneinander ab. An keinem Punkte erkennt man die veränderte Bewußtseinsstellung Ciceros, verglichen mit der ältern Stoa, schärfer als in seiner Behauptung der menschlichen Freiheit. Ihr war besonders die Schrift de fato gewidmet. Der Konsequenz aus dem Logismus der griechischen Philosophie in der älteren Stoa, daß die natura naturans jeden Vorgang determiniere, gleichviel ob er in einem Stein oder einer Menschenseele sich vollziehe, stellt Cicero unerschütterlich die Lebensbegriffe seines Volkes und das unmittelbare Bewußtsein gegenüber. 'Est autem aliquid in nostra potestate' (de fato 14, 31). Und unter diesem Reich der Personen erstreckt sich das der Sachen, welche dem Menschen zu seiner Nutzung unterworfen und mit dem Personenreiche durch eine äußerlich gewordene Teleologie verbunden sind.

Überall geht diese Philosophie aus dem metaphysischen Luxus und Streit der Griechen auf ein einfaches System zurück, welches das im unmittelbaren Bewußtsein Gegebene zu schlichten Begriffen entwickelt.

Diese drei großen Motive sind wie in einer mächtigen Symphonie in der Metaphysik der Menschheit verwoben. Das Zeitalter Christi, die Kirchenväter zeigen diese Verwebung überall. Aus ihr entsprang die Metaphysik des Mittelalters, die Europa so lange Jahrhunderte beherrscht hat. Und sie ist heute noch der Untergrund unserer volksmäßigen und religiösen Metaphysik.

Nun machten sich aber die Widersprüche geltend, welche aus der Verwebung so verschiedener Bestandteile entsprangen. So lösten sich die Motive vielfach. In dem Ringen von Renaissance und Reformation um die Befreiung des Geistes ging die Reformation auf die religiöse Stellung des Bewußtseins in ihrer natürlichen freien Lebendigkeit zurück; Macchiavelli erneute den römischen Herrschaftsgedanken; Grotius, Descartes, Spinoza auf der Grundlage der Stoa die Autonomie der sittlichen und wissenschaftlichen Vernunft. Aber in dieser Epoche des 15. und 16. Jahrhunderts, so voll von Spannungen, von neuer Energie und Kraftentwicklung, ist zugleich alles neu. Die jungen Nationen haben sich zu Einheiten formiert. Aus dem permanenten Kriegszustande des Mittelalters haben sich geordnete Rechtszustände, Industrie, Handel, Wohlstand der bürgerlichen Klassen, Städte als Mittelpunkte spontaner industrieller Tätigkeit und wachsenden Komforts entwickelt. Die Macht der feudalen und kirchlichen Verbände ist in der Abnahme begriffen. Die Menschen blicken in eine grenzenlose Zukunft. Europa bildet ein Arbeitsfeld, auf welchem Industrie und Handel mit wissenschaftlichem Erfinden und Entdecken, mit künstlerischem Gestalten verbunden. Und dies ungestüme Treiben neuer Kräfte hat die geregelten Bah-

nen noch nicht gefunden, in denen es heute so wohldiszipliniert dahinfließt. Unbändige individuelle Kraft spricht daher aus den Entdeckern und Erfindern jener Tage. Sie offenbart sich in der neuen Politik der Landesherrn und dem Selbstgefühl des städtischen Bürgers, in jedem Anstreben gegen Druck, in den heroischen erzgegossenen Gestalten des Donatello, Verocchio, Michel Angelo, in dem fiebernden Puls der dramatischen Handlung und der Helden von Kyt, Marlowe, Shakespeare, Massinger, so gut als in den Grundbegriffen der Dynamik von Galilei. Wie ein echter Held Marlowes, Mortimer, im Moment vor der Hinrichtung sagt:

„Beweint mich nicht,
der diese Welt verachtend, wie ein Wanderer
nun neue Länder zu entdecken geht."[1]

Mit der Renaissance treten der Epikureer, der Stoiker, der naturtrunkene Pantheist, der Skeptiker und der Atheist wieder auf. Und zum ersten Male unter den jungen germanisch romanischen Völkern erscheinen alle diese Färbungen der Lebensstimmung und des Glaubens im offenen Tageslichte und mit offenem Visiere. Lorenzo Valla, Erasmus, Macchiavelli, Montaigne, Justus Lipsius, Giordano Bruno vertreten Lebensstellungen des Menschen. Von den italienischen Tyrannengesichtern strahlt ein diabolischer, verlockender Glanz von Atheismus und Epikureismus ringsum aus, und auch Fürsten der alten Monarchien zeigen einen nur durch Friedrich II. im Mittelalter unter den Fürsten so repräsentierten neuen Typus freier geistiger, von der Renaissance durchtränkter Bildung. Überhaupt vermannigfachen sich nun in dieser freieren Luft, da der neue humanistische Geist nach Leben verlangt, das in der Phantasie nachgefühlt werden kann, die Charakterformen. Ganz verschiedene Typen der Lebensführung treten allmählich auf: der fromme Katholik in seinen verschiedenen Formen bis zum Jesuiten, der independente Glaube des Protestanten, als eine einheitliche Willensverfassung, welche von Gott stammt und als solche nur Gottes Gerichte unterworfen ist, die Abschattungen von diesem Glauben zum Deismus hin in den Sekten, der auf der Kraft der Vernunft ruhende Philosoph, der von Epikur belehrte moderantistische Weltmann, endlich der atheistische Sinnenmensch. Und zugleich entsteht eine vertiefte Energie des Denkens über den Menschen und über das moralische Gesetz unter jedem dieser Typen. Die kirchlichen Parteien sprechen sich in wissenschaftlicher, philosophischer Form bis tief in das 17. Jahrhundert hinein aus; so erscheinen unter den Jesuiten Bellarmin, Suarez, Mariana, unter den

[1] Eduard II., Akt V, Szene 3.

Oratorianern Malebranche, unter den Jansenisten Pascal, Arnauld, Nicole, unter den französischen Hugenotten die größten Juristen und Staatsgelehrten der Zeit, unter den Remonstranten Hugo Grotius.

Diese große Umänderung in der Lebenshaltung des Menschen während des 15. und 16. Jahrhunderts bringt zunächst eine umfangreiche Literatur hervor, in welcher menschliches Innere, Charaktere, Passionen, Temperamente geschildert und der Reflexion unterworfen werden. Wie diese Literatur aus der Veränderung des Lebensgefühls und der Lebensführung entsprungen ist, so begleitet sie nun diesen Vorgang, sie verstärkt und vertieft überall die Aufmerksamkeit auf das menschliche Innere, sie wirkt auf die zunehmende Differenzierung der Individualitäten, und sie erhöht das lebensfreudige Bewußtsein der Menschen von einer in dem Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung. Diese Literatur wächst während des 16. Jahrhunderts heran, und der Strom derselben hat im 17. Jahrhundert eine erstaunliche Breite. Ihren Höhepunkt erreicht sie in der Feststellung der großen Wahrheit von einem moralischen Grundgesetz des Willens, nach welchem dieser aus eignen innern Kräften zur Herrschaft über die Passionen zu gelangen vermag. Diese Wahrheit wurde allmählich erarbeitet. Aber erst im 17. Jahrhundert ist sie vollständig, ganz frei von dem Dogma, ausgestaltet worden. In ihr wurde ein bleibendes unschätzbares Gut der Menschheit gewonnen.

Eine Literatur solcher Art hatte sich bei den alternden Völkern des Imperiums zuerst ausgebildet. Zurückziehung in sich selbst, als die natürliche Geistesrichtung des Greisenalters, tritt damals am Ende des Lebenslaufs der Griechen und Römer in Seneca, Mark Aurel, Epiktet, Plotin sowie den ältern christlichen Schriftstellern zugleich auf. Studium des eignen Innern, das in die Falten der Seele dringt. Entsprechend in Tacitus ein gesteigertes Vermögen Charaktere und Leidenschaften in der Historie zu erfassen und in den Seelengeheimnissen der Monarchen, ihrer Staatsmänner und Höflinge zu lesen. Meditationen, Selbstgespräche, Briefe, moralische Essays werden eine besonders beliebte literarische Form in dieser Zeit. Und solche Meditationen, Soliloquien, Gespräche der Seele mit Gott bilden dann eine Kette, die von Augustin durch den heiligen Bernhard und die franziskanische Frömmigkeit hinreicht bis auf die Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Prozeß, in welchem der Wille aus der Abwendung von Gott und der Knechtschaft unter den Passionen durch die Sehnsucht nach einem dauernden und allen gemeinsamen Gut zum Frieden in Gott gelangt, ist seit den Neuplatonikern und Kirchenvätern, besonders seit Augustinus auch bei den jungen germanisch-romanischen Nationen immer wieder zur Darstellung gekommen.

Die Vertiefung in die Menschenseele hat auch bei ihnen zunehmend ein intimes zartes Verständnis der Unterschiede unter den menschlichen Willen und der Formen der Entfaltung des Willens im Leben schon innerhalb der Grenzen des Kirchenglaubens herbeigeführt. Noch bei den Kluniazensern des 11. Jahrhunderts tritt uns die Frömmigkeit in ernster Monotonie und gleichsam formelhaft, wie die Christusbilder altchristlichen und romanischen Stils entgegen. Von da ab jedoch wirkt manches auf Belebung, Verinnerlichung und individuelle Gestaltung des religiös-moralischen Seelenvorgangs. Schon wie die Pilger in den Kreuzzügen dem Lebenspfad Christi an den heiligen Orten nachgingen. Wie der Minnesang auch dem Leben der Seele mit Gott eine intime innerliche Färbung gab. Wie die großen Philosophen im Mönchsgewand nunmehr den Willen, die Passionen und den moralisch-religiösen Vorgang analysierten. Wie in Bernhard, Franciscus von Assisi das religiöse Genie alle Disziplin der Kirche durch Herzenswärme lebendig und flüssig machte. Mächtiger als dies alles aber wirkte eben das natürliche Wachstum der neuern Völker, das Steigen ihrer Kultur, der Fortschritt in ihren sozialen Verhältnissen auf die Zunahme lebendiger Innerlichkeit und individueller Gestaltung, vor allem aber dahin, daß die auf das Gesetz des Innern gegründete Selbständigkeit in dem Verlauf des religiös-ethischen Willensvorgangs stärker erfahren und betont wurde. Wie gehen die Predigten Taulers in die Feinheiten seelischer Vorgänge vor Zuhörern aller Stände ein, sonach auf welche Verbreitung subtiler religiös-moralischer Kenntnis lassen sie schließen! Mit ihnen verglichen erscheinen heutige Predigten durchweg roh und schematisch.

Indem nun von dem Beginn der Renaissance ab eine Verweltlichung dieses unvergleichlichen Bestandes, gleichsam eine Säkularisation dieser kirchlichen Güter eintrat, erhielt durch diesen Zusammenhang die Literatur über den Menschen ihren Reichtum und ihren eigentümlichen Charakter.

Dies Verhältnis ist gleich bei dem Schöpfer dieser neuen Literatur, Francesco Petrarca (geb. 1304) sehr sichtbar. Sein Ruhm war nach dem Urteil des venetianischen Senats der größte, den unter den Christen seit Menschengedenken ein Moralphilosoph und Dichter erlangt hatte. Virgils Geist und Ciceros Beredsamkeit schienen sich nach einem Ausdruck der Florentiner in ihm mit menschlichen Gliedern bekleidet zu haben. Es waren nicht seine Sonette, in denen er doch auch mitten in der überlieferten Spitzfindigkeit der Liebe und erkältenden Allegorien ergreifende Momente des Lebens neu und eigen darzustellen wußte, was diesen magischen Zauber auf sein Zeitalter übte. Dieser lag auch nicht in der historischen und ästhetischen Divination, mit welcher er unter

seinen Manuskripten, deren manche er dem Staub langer Vergessenheit entrissen hatte, oder unter den Trümmern von Rom, wo einst die „ungeheuren Männer“ gewirkt hatten, in sich das Denken und Leben seiner Vorfahren zu erneuern verstand. Am wenigsten lag dieser Zauber in den wissenschaftlichen Sätzen seiner Moralphilosophie, welche er aus Cicero, Seneca und Augustin zusammenraubte. Keine von all diesen Leistungen hätte ihm seinen Weltruhm eingetragen. Aber all dies waren Bestandteile und Erscheinungen von dem, was diesen geheimnisvollen Zauber übte. In seinem 32. Jahre, so berichtet er einem Freunde gleich nach dem Vorgang, wanderte er den Mont-Ventoux aufwärts. Die Majestät des Rundblickes über die Sevennen, den Golf von Lyon und den Rhonefluß erweiterte ihm die Seele. Gehörte er doch unter die ersten, denen damals Naturgefühl in modernem Sinne ein Bestandteil ihres Lebensgefühls geworden war. Die Sonne neigte sich vor dem Einsamen. Er schlug die Konfessionen des Augustin auf, die ihn oft auf seinen Gängen begleiteten, und las. „Und die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und die ungeheuren Fluten des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst aber lassen sie außer acht, vor sich selbst bleiben sie ohne Bewunderung.“ Er mußte gedenken, daß auch den Philosophen der Alten die Menschenseele das wissenswürdigste und bewundernswürdigste gewesen sei. So berührte sich damals in ihm an jenem Tage das sokratische Scito te ipsum, das augustinische Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas und seine eigene Beschäftigung mit den individuellen, unvergleichbaren lebendigen Zuständen seiner Seele. Das war etwas Eigenes und ganz Neues. In diesen Zeiten völliger Verweltlichung der Kirche, Wand an Wand mit der Korruption von Avignon, ein Italiener, der in den großen, römischen Autoren seine Vorfahren liebte, und ein Dichter, der alle scholastischen Spinnewebe für einen Moment vollen Lebens hinzugeben bereit war: so konnte er die Idee fassen, ein voller ganzer Mensch sein zu wollen, sein Leben voll und ganz auszuleben. Das Gefühl des Lebens und seine dichterische Abspiegelung erfüllten seine Jugend, Denken über sich selbst, über den Menschen und über unser Schicksal seine spätern Jahre. Nichts hatte ihm in der Wissenschaft Geltung, als was auf den Menschen sich bezog. So stellte er sich selber in seinen Sonetten, seiner Beschäftigung mit den Alten, seinen Briefen, seinen philosophischen Traktaten, den Zeitgenossen nur von verschiedenen Seiten dar. Seine moralische Statur, die nicht allzu gewaltig war, vermochte nicht immer die idealische Form des modernen Weisen, in der er sich ausstaffierte, auszufüllen. Seine Laura hat neben seinen sonstigen Liebschaften, sein Freundschaftskul-

tus neben seinem Egoismus, seine Weltverachtung neben seiner Pfründenjägerei am Papsthof zu Avignon und sonst ein wenig vom Theaterapparat. Daß er aber das eine wie das andere sehen ließ, auch die Falten seines Herzens preiszugeben bereit war, daß ein Mensch mit den natürlichen Gefühlswechseln der Lebensalter, der Liebesfülle der Jugend, der Ruhmbegierde männlicher Jahre und der Weltsattheit, ja dem Weltschmerz des Alters sich sehen ließ — dies gerade entzückte die Zeit. Die philosophische Einsiedelei von Vaucluse, aus welcher er seine Briefe gern datierte „in der Stille der Nacht" oder „bei dem Anbruch der Morgenröte", war ihm und seiner Zeit eine Wahrheit. Er hat ein Buch de vita solitaria geschrieben; es atmet ganz die Freude an Ruhe, an Freiheit und an Muße, um zu sinnen und zu schreiben. Nichts hatte er im Leben mehr ersehnt als die Dichterkrönung auf dem Kapitol von 1341, und doch war ihm die Stimmung auch eine Wahrheit, in welcher er sich fragte, ob er nicht besser durch Wald und Feld, unter Bauern, die von seinen Versen nichts wüßten, spazieren gegangen wäre. In dem Ruhm genoß er den Widerschein seiner eigenen Persönlichkeit. Den Ruhm bei den Zeitgenossen fand er unbequem, aber die merkwürdigen Aufzeichnungen über sein Leben und seine Person widmete er ruhmesbewußt und ruhmesgesättigt „der Nachwelt" (posteritati). Mit der Steigerung der Individualität begann in ihm eine Ruhmsucht, die bei Späteren die wüstesten Formen annahm. Er hat seinen eigenen Stil schreiben wollen. Er wollte der originale Lebensphilosoph seiner Zeit sein.

Auch erstreckte sich die Wirkung seiner lateinischen Schriften, welche diese Lebensphilosophie enthalten, insbesondere der Schrift de remediis utriusque fortunae und de contemptu mundi über ganz Europa. Es sind Dialoge. Die Schrift de remediis enthält zwei Gespräche. Gaudium, Spes und Ratio unterhalten sich im ersten Gepräch, dagegen Dolor und Ratio im zweiten; wie sich später in Spinozas Jugenddialog Verstand, Liebe, Vernunft und Begierde unterreden. Die Gefahren der Glücksgüter lehrt das erste Gespräch überwinden, die unzähligen Leiden des Lebens das zweite. Die Schrift de contemptu mundi, in einzelnen Absätzen zwischen 1347 und 1353 abgefaßt, bezeichnete er selbst als „sein Geheimnis", das Geheimnis seines Lebens und seines Innern (Secretum). In einigen Handschriften hat sie den Titel: „Vom geheimen Kampf seiner Herzenssorgen" (de secreto conflictu curarum suarum). Sie ist eine Unterredung zwischen Francesco und Augustin. Denn von dessen Konfessionen ging Petrarcas Sinnen über sich selber immer wieder aus. So verschwindet er auch am Schlusse des „Geheimnisses" im Schatten des Augustinus.

Das Problem dieser Schriften ist, wie der Mensch in seinem Lebensdrang zur tranquillitas animi in diesem Leben, welches das beständige Bewußtsein des Todes einschließt, gelange. Der mächtige Schluß von de remediis (von Dialog 117 ab: de metu mortis etc.), der von allen Schrecken des Königs Tod handelt, zeigt, als welche Last gerade die Todesfurcht ihm erscheint. Das bedingt nun seine Stellung als Moralphilosoph, wie in ihm Seneca und Augustin kämpfen und doch zusammengehen. Er liebt in Scipio Africanus sein Ideal, und dann kommt von Franciscus von Assisi und den Seinen her ihm ein anderer Zug des Lebens. Die Lehre der alten Philosophen von der Autonomie der Vernunft in unserm moralischen Leben ist ihm der Maßstab seines Denkens, und doch bringt sie ihm nicht eine völlige Emanzipation von dem kirchlichen Weg. Aber das ist nun das Neue an dieser moralischen Schriftstellerei, daß sie sich dem Leben ganz unbefangen und vollebendig gegenüberstellt und der ratio das entscheidende Wort gibt. Göttliche Kräfte werden nur als Hilfstruppen, wenn der Kampf des Lebens für die Ratio zu hart wird, herangezogen. Leben ist ihm kämpfen. Er sagt nach Heraklit: 'Omnia secundum litem fieri. Et quae vicissitudo dicitur, pugna est.' Er hat in der Schrift de remediis utriusque fortunae die uns umlagernden Gewalten von Unglück und Glück — und dieses zu tragen scheint ihm schwerer als jenes — oft zu wortreich, überall doch mit einer grenzenlosen Fühlsamkeit für die Leiden, Gefahren und Misanthropien des Lebens geschildert. 'Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget sibique respondeat, quam vario quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur, modo illuc. Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discerpens' (praef. zu l. II, Ausg. 1649 Rotterd. S. 351).

Die Auflösung des Problems der Lebensphilosophie, die er bei dem von ihm besonders in der Schrift de tranquillitate und den moralischen Briefen benutzten Seneca fand, konnte er in gewissen Hauptzügen mit Augustinus vereinigen. Aus der Knechtschaft unter äußern Einwirkungen und Affekten vermag die Seele sich durch die Tugend zu befreien und die tranquillitas animi zu erlangen. Doch die stoischen Lehren wurden durch Hinzunahme göttlicher Unterstützungen abgeschwächt und ergänzt. Diese Halbheit wird uns immer wieder inmitten dieser Entfaltung des Bewußtseins der sittlichen Autonomie des Menschen während des 15. und 16. Jahrhunderts gegenübertreten. Und das Ziel der Gemütsruhe vermögen ratio und virtus doch auch mit dieser göttlichen Hilfe nicht ganz herbeizuführen. Denn zu dieser war doch das alte Zutrauen verloren. So entsteht sein Pessimismus. Er sagt vom Leben: 'Cuius initium caecitas et oblivio possidet, progressum labor, dolor exitum, error

omnia' (praef. zu Dial. I de remediis a. a. O. S. 2).[1] Und die Schrift de contemptu mundi endet mit der Unterwerfung unter den Augustinismus — unter einem Vorbehalt: 'Sed desiderium fraenare non valeo.' Dieser Pessimismus, der sich auch auf das Moralische erstreckt, den er mit dem Namen der acedia, des Weltschmerzes bezeichnet, ist sein letztes Wort. Es ist die alte Klosterkrankheit in einer neuen Form. Daß das Buch, welches diese Leiden schildert, in ganz Europa verschlungen wurde, zeigt, wie verbreitet an diesem Ausgang des Mittelalters solche Stimmungen waren, welche kein franziskanisches Ideal zu bannen vermochte. Denn der Mensch ist nicht zum Brüten über Ursprung, Individualität, Schuld und Zukunft geboren.

Mit Petrarca begann in Italien eine anwachsende Literatur moralphilosophischer Traktate im Sinne des Cicero und des Seneca. Die stoische Philosophie überwog. Boccaccio schreibt: 'Mihi pauper vivo, dives autem et splendidus aliis viverem' (Lettere p. 33). Der große florentinische Staatskanzler Salutato († 1406 nach dreißigjähriger Amtsführung) schrieb moralphilosophische Traktate in demselben Geiste, zitierte im Gespräch Seneca und Cicero wie andre die kirchlichen Autoritäten, und ihm stärkten die Lehren der Stoiker die angeborne Festigkeit seines Charakters. Unter Salutatos Einwirkung bildete sich Lionardo Bruni und ward dann sein Nachfolger. Sein kleines Handbuch der Moral verglich in Ciceros Sinne die epikureische mit der stoischen Lehre, und erwies, auch das in Ciceros Sinn, den Vorrang der Stoa. Man möchte sagen, daß die heroische Zeit von Florenz in dieser Herrschaft der stoischen Lehren zum Ausdruck gekommen ist: man fühlte wie damals, als zu Rom Panaetius die höchste philosophische Autorität war.

Unaufhaltsam wächst die italienische Korruption. Die alte virtù wird von Sinnlichkeit und Rechnung verdrängt. Das spiegelt sich im moralischen Traktat. In der Verehrung Petrarcas, von Salutato wie ein Sohn geliebt, wuchs auch Poggio auf (geb. 1380). Er wollte doch schon in seinen moralischen Traktaten (über die Veränderlichkeit des Glücks, über das menschliche Elend) zwischen der Härte der Stoiker und den Epikureern einen mittleren Weg gehen. Noch entschiedener macht eine veränderte Lebensphilosophie sich bei dem großen Gelehrten Lorenzo Valla (geb. 1407) geltend. Sein Dialog De voluptate erschreckte die Zeit;

[1] Auch in bezug auf die Frauen, die in seiner Poesie und seinem Leben eine so große Rolle gespielt hatten, gelangte er schon in männlichen Jahren zu einem nicht nur stoischen, sondern zynischen Schlußergebnis (Vita. Rotterd. Ausg. 1649, dritte ungezählte Seite im Anfang). Vgl. Boccaccio de casibus illustr. vir. p. 11: 'Blandum et exitiale malum mulier.'

es ist zwar ganz im ciceronianischen Stil, wie hier mit gesteigerter philologischer Kenntnis der Stoiker und der Epikureer über das höchste Gut diskutieren. Aber nackt und hart erklärte der Anfang der Schrift, und ihr ganzer Fortgang wollte es erweisen, daß ausschließlich in der voluptas das höchste Gut des Lebens gelegen sei (de voluptate praef. vgl. Dial. disp. I 10). Wohl mag es halb ein in der Zeit liegendes Schwanken sein, halb erscheint es doch als Akkommodation, wenn Valla schließlich Epikureer wie Stoiker abweist und der übersinnlichen christlichen Ordnung der Dinge sich anheimgibt. Die halbgelüftete Maske werfen die schlüpfrigen Poeten ganz ab.

Solches Überwiegen sinnlichen Lebensgenusses bildet nun auch von der Atmosphäre, in der Macchiavelli atmete, den einen Hauptbestandteil. Der andre bestand in der damaligen politischen Kunst. In den Humanisten war, ähnlich wie während der griechischen Aufklärungszeit in den Sophisten, ein neuer Stand aufgetreten, der ganz den literarischen und wissenschaftlichen Interessen diente, selbst durch kirchliche Pfründen, die er liebte, wenig beengt. In der Wechselwirkung zwischen ihnen und den Politikern von Florenz und Venedig, in der persönlichen Verschmelzung beider Arten von Tätigkeit kam Macchiavelli empor. In der ersten Zeit seiner Verabschiedung, 1513, schildert einer seiner Briefe das Leben auf seinem ärmlichen Landhäuschen bei Florenz. Wie er beim Aushauen seines Gehölzes zusehe und um die Preise feilsche; wie er dann mit einem Dichter in der Tasche spaziere; im Wirtshaus an der Straße schwatze er mit Durchreisenden und spiele gewöhnlich den weitern Tag über mit Fleischer, Bäcker und Ziegelbrenner des Örtchens Tricktrack; dabei zanken sie sich regelmäßig. „Wenn dann der Abend kommt, gehe ich in mein Schreibzimmer. An der Schwelle werfe ich die Bauerntracht ab, ich lege prächtige Hofgewänder an, und angemessen gekleidet, begebe ich mich an die Höfe der großen Alten. Freundlich von ihnen aufgenommen, nähre ich mich da von der Speise, die allein die meinige ist, für die ich geboren ward. Dann scheue ich mich nicht mit ihnen zu sprechen und sie um die Gründe ihrer Handlungen zu befragen; sie aber antworten mir leutselig.“ Indem er das Studium der römischen Welt mit dem des damaligen Italien vermittels seiner politischen Genialität und Erfahrung verknüpfte, wurde er eine Weltmacht. Er hat Marlowe und Shakespeare so gut beeinflußt als Hobbes und Spinoza oder als die praktischen Politiker. Es war eine neue Anschauung des Menschen in ihm.

Der Mensch war ihm eine Naturkraft: lebendige Energie.

Seinen Begriff vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu verstehen, muß man, wie er selber, von der Betrachtung seiner Zeit aus-

gehen. Das Ringen zwischen Papst und Kaiser um Italien hatte schon im 14. Jahrhundert den Kaisern bestenfalls eine Oberlehnsherrschaft übriggelassen. Das Papsttum hatte Einheit wohl hindern, doch nicht schaffen können; wie Macchiavelli selber sagt: 'E la cagione, che la Italia non sia in quel medesimo termine, ne habbia anch' ella ò una Republica ò un principe che la governi, è solamente la Chiesa' (Discorsi I 12). So ist Italien erfüllt im 14. Jahrhundert von kleinen tatsächlichen Staatsgewalten, jede bis an die Zähne gewaffnet. Viele sind von einem unbändigen Herrscherwillen geschaffen. Dieser achtete nichts als Tapferkeit und List. Als der letzte Carrara keine Leute mehr hatte, Mauern und Tore des von der Pest verödeten Padua vor den Venetianern zu schützen, hörte ihn seine Leibwache oft des Nachts nach dem Teufel rufen, er möge ihn töten. Dann im 15. Jahrhundert gehen diese kleinen lokalen Gewaltherrscher unter, oder sie treten als Kondottieren in den Dienst der großen. Diese arrondieren sich. In der zweiten Hälfte dieses 15. Jahrhunderts bilden Kirchenstaat, Venedig, Mailand und Neapel ein System des Gleichgewichts. Abnahme der kriegerischen Kraft, Vorherrschen der politischen Rechnung, welche durch das Gleichgewicht dieser „Großstaaten" und das Mitwirken der kleineren bedingt war, furchtbare Korruption bezeichnen diese Zeit, in welcher Macchiavelli lebte (geb. 1469). So kam es zur Katastrophe der französischen Invasion von 1494. Macchiavelli erlebte sie als junger Mann. Er erlebte die Herrschaft des Aragonesen Fernando in Neapel (1458—1494), dessen Hauptvergnügen außer der Jagd es war, seine Gegner lebend in gutverwahrten Kerkern oder auch tot und wohl einbalsamiert, in den Kleidern ihrer Lebenstage, in seiner Nähe zu haben. Er erlebte, wie dessen Sohn „als der grausamste, schlechteste, lasterhafteste und gemeinste Mensch, der je gesehen worden" (nach Comines) regierte und 1496 sein Land und seinen Sohn in sinnloser Flucht den Franzosen überließ. In Mailand sah er die Regierung des großen Rechners Lodovico il Moro, der sich rühmte, in der einen Hand den Krieg zu halten, in der andern den Frieden; er hielt sich bei Audienzen seine geliebten Untertanen durch eine Barre vom Leibe, so daß sie sehr laut reden mußten, um von ihm vernommen zu werden; an seinem glänzenden Hofe herrschte eine grenzenlose Unsittlichkeit. Er sah in Rom den furchtbaren Sixtus IV. mit den Geldmitteln aus dem Verkauf aller geistigen Gnaden und Würden die Großen der Romagna und die unter deren Schutz stehenden Räuberscharen niederwerfen. Dann sah er Innozenz VIII. den Kirchenstaat wieder mit Räubern füllen, da man für bestimmte Taxen Pardon für Mord und Totschlag haben konnte und der Papst und sein Sohn sich in das Geld teilten. Endlich aber erlebte er die Schreckensregierung Alexanders VI.

und seines Sohnes Cesare Borgia, der in seiner diabolischen Genialität den Vater beherrschte und eine Säkularisation des Kirchenstaates nach dessen Tod plante. Von diesen zwei Männern, die mit so großen Plänen sich trugen, sagte man: der Papst lasse seine Kardinäle reich werden, um sie dann durch Gift wegzuräumen und zu beerben; Cesare ziehe mit seinen Garden nachts in Rom umher, seine Mordlust zu sättigen. Die Kirche korrumpiert, ein nationaler Staat, der den einzelnen ergriffen und gebildet hätte, nicht vorhanden, Reichtum, Sinnesfreude, künstlerisches Vermögen, unbändige Herrschsucht in den losgelösten Individuen. Überall aber auch in der Entartung die römischen Herrschaftsgedanken.

An dieser ungeheuren Korruption hatte Macchiavelli seinen gehörigen Anteil. Sein Gesicht zeigt höchste Schärfe der Beobachtung, aber nichts von der Kraft einer handelnden Natur. Ein Mißverhältnis bestand zwischen seinem Charakter und einer Intelligenz, der nichts undurchdringbar erschien. Er war all seinem Rechnen zum Trotz ein bon homme, ausgelassen in seinen Liebschaften, redlich gegen die Freunde, ein liebenswürdiger Plauderer. Früh, vor seinem dreißigsten Lebensjahre war er Chef der Kanzlei der Zehn (nicht Staatskanzler, wie die oben genannten Florentiner diesem vielmehr untergeordnet) geworden. Er hat dies Amt eifrig und pflichttreu verwaltet. Über seine Gesandtschaften unterrichten uns jetzt reichliche Urkunden mit vielfach belehrender Darstellung. Überall erwies er ein grenzenloses Talent der Beobachtung, niemals aber erwarb ihm sein politisches Handeln feste Geltung in dem öffentlichen Urteil. Ihm fehlt die Portion Eisen im Blute, die dazu gehört, den Moment zu ergreifen, im Unglück die persönliche Würde zu bewahren und einer verlorenen Sache treu zu bleiben. Seine Komödien zeigen, wie skrupellos er die Korruption der Zeit nicht nur hinnahm, sondern genoß. Wenn die Karnevalslust über ihn auch in spätern Lebensjahren kam, bedauern die Freunde, wie er der gewöhnlichen Würde dabei vergaß. Aus dem Widerspruch seiner ehrlichen entschiedenen republikanischen Gesinnung in florentinischen Dingen und seiner Sehnsucht nach einer Monarchie für Italiens Einheit entsprang unvermeidlich politische Unsicherheit seiner Haltung, Schillern nach außen zuerst in den Farben der Republik und dann der Medici: was ihn aber um sein politisches Renommee brachte, war die persönliche Haltungslosigkeit, die er in diesen Schwierigkeiten seiner Lage zeigte. Es war zugleich sein Doktrinarismus sittlicher Skrupellosigkeit. Das Urteil der Zeitgenossen und Landsleute[1], die seine Handlungen im Kleinen und einzelnen, wo solche eben besonders belehrend sind, gewahrt hatten und

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Gino Capponi, Gesch. d. florent. Republik. Buch VI Kap. 7.

gewiß nicht prüde waren in moralischem Urteil, wird durch nachträgliche Schlüsse aus den uns zugänglichen Archivalien wohl des Parteilichen entkleidet und gemildert, doch nicht aufgehoben werden können.

Dies Persönliche mußte zunächst in Macchiavellis Auffassung des Menschen und der Gesellschaft sich wirksam erweisen. Es verband sich jedoch mit allgemeinen Ideen, welche aus dem Studium der Römerwelt und ihres Herrschaftsgedankens, zugleich aber aus der oben skizzierten italienischen Korruption dieses Gedankens erwuchsen.

Macchiavelli war wie viel humanistische Zeitgenossen ein vollkommener Heide. Er sah in dem Ursprung unsrer Religion nichts Übernatürliches, und er glaubte nicht, daß auf dem kirchlichen Wege in Italien eine sittliche Regelung des Lebens, eine sittliche Entwicklung der Person ereichbar sei. Die römische Kurie war ihm, der sie als Gesandter so gründlich kennen gelernt hatte, nicht nur die Ursache des politischen Unglücks von Italien, sondern auch die Haupturheberin seiner moralischen Korruption. Könnte man die Kurie in die Schweiz, als das religiöseste und kriegerischste Land, senden, so würde dieses Experiment erweisen, wie der päpstlichen Korruption und Intrige keine Frömmigkeit und keine kriegerische Kraft widerstehn könne. (Discorsi I 12.) Mit kühler Heiterkeit hat Macchiavelli in dem Fra Timoteo der genialen Komödie Mandragola seine ganze Ansicht über die Kirche konzentriert. Dieser putzt in seiner Kirche die Bilder, liest das Leben der Kirchenväter, redet sentimental von dem Verfall der Frömmigkeit und ist sehr neugierig, ob der mit seiner Hilfe eingeleitete Ehebruch glücklich zustande gekommen sei, spricht dann über alle dabei Beteiligten seinen Segen. „Die Völker, die Rom am nächsten sind, haben am wenigsten Religion.“ „Wir Italiener verdanken der Kirche und den Priestern, daß wir irreligiös und schlecht geworden.“ (Discorsi I 12.) Doch erwartete er von der Reinigung der Kirche nichts. Er war ein bewußter Gegner der christlichen Religion. „Diese läßt uns die Ehre der Welt geringer schätzen und macht uns darum sanfter und milder. Die Alten aber hielten diese Ehre für das höchste Gut und waren darum in ihren Taten und ihren Opfern kühner. Die alte Religion sprach überdies nur die Menschen selig, welche weltlichen Glanzes voll waren, wie Führer der Heere und Lenker der Staaten. Unsre Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demut, die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt, die alte setzte es in Geistesgröße, Körperstärke und alles, was sonst geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen. Unsre Religion verlangt die Stärke mehr zum Leiden als um eine tapfre Tat zu vollbringen. So ist die Welt zur Beute von Böse-

wichtern geworden, welche mit Sicherheit über sie schalten können, weil die Menschen, um ins Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht sind, ihre Mißhandlungen zu dulden, als sie zu rächen." Von dieser scharfsinnigen historischen Würdigung des Christentums aus dringen wir leicht zum Kern seiner Ansicht über Religion überhaupt. Er urteilt wie ein Römer der Scipionenzeit. Er bemißt die Bedeutung der Religion nach ihrer Wirkung auf den Staat und auf die Sitten, den Eid und die Redlichkeit, deren der Staat bedarf. Er bemerkt, wie das der Einheit entbehrende Deutschland in der Religiosität einen Halt habe (Discorsi I 55). Einleuchtender ist ihm noch die Kraft der römischen Religion, die mit dem Staat verbunden war und in welcher er mit Polybius eine Hauptursache der Größe des römischen Staates erkannte (Discorsi I 11, Polyb. XI 56). Aber Religion war ihm nichts als eine Erfindung der Menschen. Numa erfand die römische Religion, um für seine neuen Einrichtungen eine Autorität zu stabilieren. Auch hier begegnet uns die Übereinstimmung mit dem Polybius (VI 56). Diesen hatte im Auftrage des Papstes Nikolaus der Humanist Perotti leichtfertig doch elegant übertragen; 1473 war die Übersetzung noch vor dem griechischen Original gedruckt worden. Diese Übersetzung umfaßte freilich nur die ersten fünf Bücher, und woher Macchiavelli seine Kenntnis des Auszuges vom sechsten Buche hatte, ist uns unbekannt. Jedenfalls hat aber kein Schriftsteller stärker auf Macchiavelli gewirkt.

Er erwartete für die Sittlichkeit alles vom Staat. Der Ursprung nicht der Güte aber der moralischen Grundsätze liegt ihm ausschließlich, unmittelbar oder durch die Religion vermittelt, in der Erziehung durch den Staat, der des Eides, der Redlichkeit und der Hingebung bedarf. Erkennt er den Wert der Religion für andre Stufen oder Nationen an: für die Italiener seiner Tage und der Zukunft erwartet er, obwohl er einmal meint, daß die Begründung einer neuen Religiosität auf Staatsinteresse nicht ausgeschlossen sei, die Wiederherstellung nur von der Aufrichtung einer Monarchie.

Die ausschließliche Betrachtung aller menschlichen Dinge unter dem Gesichtspunkt der Staatsräson hatte sich in den politischen Geschäften der italienischen Staaten ausgebildet, in denen die Abschätzung der Kräfte und die Erhaltung des Gleichgewichts vor allem erforderlich war. In den venetianischen Gesandtschaftsberichten besitzen wir unvergleichliche Denkmäler dieser neuen, gänzlich objektiven Betrachtung der Kräfte und ihrer Relationen. Macchiavelli und Francesco Guicciardini sind nebeneinander in dieser Schule erwachsen. Unter den mannigfachen Legationen Macchiavellis haben die zu Cesare Borgia in die Romagna, nach Frankreich und zu Maximilian nach Deutschland seine Ideen be-

sonders entwickelt. Indem er in Cesare zuerst einen Mann der Aktion am Werke sah, ging ihm an diesem der Herrscher auf, und seine Erfahrungen lehrten ihn schon damals die Betrachtung politischer Handlungen von jedem kirchlichen oder moralischen Gesichtspunkt zu trennen. Aus den meisterhaften Bemerkungen über Frankreich sieht man, wie dort die Bedeutung der Monarchie für die Zentralisation aller politischen Kräfte ihm sinnfällig geworden war. Als nun seit seiner Entlassung 1512 sein Genie der Beobachtung, Vergleichung und Generalisation sich in seinen Werken frei entfaltete, löste er die in den Geschäften entwickelte neue Betrachtungsweise von diesen los und machte sie zur Grundlage der politischen Wissenschaft. In Macchiavelli wird der praktische Verstand als Logik der Geschäfte, Beobachtung, Induktion, Vergleichung, Generalisation am Stoffe des Lebens und der Historie, mit seiner instinktiven unmethodischen Kraft, mit seinem Abscheu gegen Deduktionen sich seiner Souveränität bewußt; nicht nur auf dem Gebiet der Geschäfte, sondern auch auf dem der Wissenschaft. Nun ist eine völlige Verweltlichung der Moral und Politik ohne Rückhalt und Hintertüren da. In diesem zwischen der Geschäftsroutine der Zeit und dem Studium der Alten geteilten italienischen Kopfe entsteht die Willensmacht des römischen Wesens neu, welcher das Ziel des Lebens Herrschaft, diese ein Kalkül des Verstandes und alle Kultur, Priester, Tempel, Wissen, Dichtung, Sinnesleben nur Mittel und Komplemente dieses Imperatorenwillens sind. Und er erkennt mit genialem Blick als die große Aufgabe eines solchen Herrscherwillens die nationale italienische Monarchie. Für die Politik als Wissenschaft bleibt dann auf diesem Standpunkte Macchiavellis nur die Aufgabe, den Rechnungen der Politiker nachzurechnen und die Regeldetrie zu finden, die all ihren Operationen zugrunde liegt. Also was ist, nicht was sein soll, will er darstellen; „wer" im politischen Leben „das Erste vernachlässigt und sich nur auf das Letzte richtet, schafft sich den Untergang, nicht die Erhaltung" (Principe Kap. 15).

Aus diesem allem ergab sich dem Macchiavelli ein Bild oder ein Begriff der Menschennatur und der menschlichen Gesellschaft, ja war bereits in diesem allem als Grundlage desselben enthalten. Er war kein Systematiker, jedoch ist die Einheit des Genius in seinem Denken.

Sein Grundgedanke ist die Gleichförmigkeit der Menschennatur. Wir können uns nicht ändern, sondern müssen dem nachgeben, wozu unsre Natur neigt (Discorsi III 9). „Um vorauszusehen, was sein wird, muß man betrachten, was gewesen ist. Denn die handelnden Personen auf der großen Bühne der Welt, die Menschen, haben stets dieselben Leidenschaften, und so muß dieselbe Ursache stets dieselbe Wir-

kung hervorbringen" (Discorsi III 43). Hierauf beruht die Möglichkeit der politischen Wissenschaft, der Voraussage der Zukunft und der Benutzung der Historie (Discorsi I 39.) „Es ist in der Welt immer gleichförmig zugegangen, und ebensoviel Gutes wie Schlimmes in ihr gewesen, nur nach den Zeiten verschieden auf die Landschaften verteilt." Die Tüchtigkeit (virtù) geht von Assyrien nach Medien und Persien, von da nach Rom, von da verteilt sie sich an Sarazenen, Franzosen, Türken, Deutsche (Einl. zu Disc. II). Der Gedanke an Evolution oder Entwicklung der Menschheit ist ihm gänzlich fremd. Er gehört zu denen, welche im 16. Jahrhundert auf Grund des Satzes von der Gleichförmigkeit der Menschen in allen Zeitaltern die Ableitung eines natürlichen Systems der Kulturformen aus der Natur des Menschen vorbereitet haben. Und zwar ruhte ihm auf diesem Gedanken die Möglichkeit der Staatskunst und der politischen Wissenschaft. Seine Tendenz zur Generalisation konnte auf Grund dieser Gleichförmigkeit aus der Historie aller Zeiten Fälle zu Induktionen verknüpfen, und einen Inbegriff erster Sätze, an die er sich hielt, gaben ihm Plato, Aristoteles, Polybius, der von diesem abhängige Livius und andre römische Autoren. Ein Lieblingswort von ihm war: „es ist als allgemeine Regel anzunehmen".

Inhaltlich ist ihm diese gleichförmige Natur der Menschen zunächst negativ dadurch bestimmt, daß er keine moralische Autonomie anerkennt. Er teilt die Ansicht des Polybius, welchem er in dem wichtigen II. Kapitel des ersten Buches seiner Discorsen[1] gänzlich folgt. Während nämlich Polybius Platos Gesetze und seine Politie in seinem sechsten Buche mehrfach benutzt, tritt im 5. Kapitel dieses Buches eine Ableitung von Sittlichkeit und Recht auf, welche wohl aus einer zeitgenössischen Schrift oder Lehre stammt. Das politische Leben entsteht aus dem Herdenleben der Menschen; in diesem scharen sie sich nach Art der Tiere zusammen und folgen dem Wehrhaftesten und Stärksten. So entsteht die ursprüngliche Monarchie. In einer solchen Gesellschaft wird das gelobt, was dem Interesse des Beurteilenden konform ist. Hieraus entstehen die sittlichen und rechtlichen Begriffe. Sie werden verstärkt, indem die primitive Monarchie sie zur Geltung bringt, und zugleich verstärken diese moralischen Begriffe wieder die Monarchie. Von dieser Theorie des Polybius vom Ursprung des Rechtes und der Sittlichkeit gibt Macchiavelli einen Auszug, mit leichter doch absichtsvoller Abweichung. Die Übel der Gewalt, welche andre verletzt, will der primitive Mensch für sich selber vermeiden; daher setzte die ursprüngliche

[1] Von der Stelle an „die verschiedenen Regierungsformen entstanden" bis zum Schluß ist dasselbe zusammengewoben aus VI 5 bis 11 des Polybius, besonders aus VI 5, 9, 10, 11.

Horde Gesetze und Strafen ein; so entstand der Begriff der Gerechtigkeit. Nachdem dieser in Wirkung getreten war, wählte die Horde nicht mehr den stärksten, sondern suchte die Verbindung von Stärke, Verstand und Gerechtigkeit in ihrem Häuptling. Macchiavelli kennt hiernach keine von innen stammende autonome Moralität, sondern nur die vom Staat erwirkte Tüchtigkeit. Mittelbar ist auch die ihm höchststehende Religion, die altrömische, vom Staate festgestellt, sie ist durch einen König erfunden und durch Betrug dem Volke annehmbar gemacht.

Der Mensch ist nach Macchiavelli nicht von Natur böse. Manche Stelle scheint dies zu sagen; meinte er doch einmal, nach den Zeugnissen der Geschichte müsse der Staatsgründer und Gesetzgeber die Voraussetzung zugrunde legen, daß die Menschen böse handeln, wenn sie dazu Gelegenheit haben. (Disc. I 3.) Er will aber überall nur ausdrücken, die Menschen haben eine unwiderstehliche Neigung von der Begierde hinüberzugleiten zum Bösen, wenn nichts entgegenwirkt: Animalität, Triebe, Affekte sind der Kern der Menschennatur, vor allem Liebe und Furcht. Er ist unerschöpflich in seinen psychologischen Beobachtungen über das Spiel der Affekte, das Streben im Menschen nach Neuem, das Überwiegen der primären Leidenschaft über den sekundären sittlichen Grundsatz, die halben weder ganz guten noch ganz bösen Maßregeln, welche die Staaten und Individuen ruinieren, sowie die von ihm ganz platonisch geschilderte Grenzenlosigkeit und Unerschöpflichkeit unseres Begehrens.[1]

Aus diesem Grundzug unsrer Menschennatur leitet er das fundamentale Gesetz alles politischen Lebens ab. Er entnahm auch dieses aus Polybius, welcher hier in der psychologischen Ableitung von Plato abhängig ist. Die primitive Monarchie wird in der Erbfolge korrumpiert; aber auch die nachfolgende aristokratische Ordnung geht unaufhaltsam in der Abfolge der Generationen nach der Natur des Menschen in die Oligarchie mit ihrer Habsucht, ihrer Herrschbegier und ihrer Frauenjagd über. Die nachfolgende Demokratie wandelt sich ebensooft schon in der nächsten Generation in Anarchie: woraus dann die Rückkehr zur Monarchie entspringt Dies ist der Kreislauf der einfachen Verfassungsformen. Die guten Verfassungen währen kurz, die schlechten wirken zersetzend und richten oft die Selbständigkeit der Staaten zugrunde. Rom verlängerte — und auch in diesem Gedanken folgt er dem Polybius — die Dauer seiner Macht dadurch in erster Linie, daß es eine gemischte Regierungsform annahm (Discorsi I 2). Das psychologische Motiv dieses Kreislaufes drückt er kurz und schön in der Florentinischen Geschichte aus. „Die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müßig-

[1] Auch hier verwandt Polybius I 81 vgl. XVII 15.

keit, diese Unordnung, die Unordnung Zerrüttung, und ebenso entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück." (Istorie fiorent. V Anfang.)

So folgt aus der Natur des Menschen die allgemeinste Aufgabe der Staatskunst. Sie soll die rasende Eile, in welcher die menschliche Natur zur Korruption stürzt, aufhalten; Tatkraft, Tapferkeit, Rechtsbewußtsein, Friedlichkeit durch die Mittel der Gesetze und der Religion erhalten oder erneuern; ist aber der Staat der Korruption anheimgefallen, dann soll sie nötigenfalls durch offene und kein bestehendes Recht achtende Gewalt wie durch grundsatzlose politische Intrige seine Wiederherstellung zu erwirken suchen.

Die in den Discorsen und dem Principe als einem Ganzen enthaltene Theorie steht in dem Dienst dieser Aufgabe. Macchiavellis Blick ist in Italien auf zweierlei gerichtet. Er will in Florenz die Freiheit aufrechterhalten wissen; denn er ist gemäßigter Republikaner in altrömischem Verstande. Ihm erscheint als der Grundfehler der Florentiner Politik, daß das Volk den Adel durch Mißbrauch seines Sieges geschwächt und korrumpiert hat. Allgemeiner angesehen fordert er, daß der zusammengesetzte politische Körper, durch einen äußeren Eingriff, oder von Innen durch die politische Kunst, immer wieder in kurzen Zeiträumen auf seine ursprünglichen Kräfte zurückgeführt und gleichsam medizinisch reguliert werde. Blickte er dagegen auf Italien im Ganzen und seinen Zustand nach der französischen Invasion, auf die Zersplitterung des Landes, die Macht der Fremden, die Korruption: dann schien ihm erforderlich, daß nicht nur durch Blut und Eisen, sondern gleichsam durch eine gänzliche Suspension aller Grundsätze der Moralität eine nationale Monarchie auf neuen Grundlagen aufgerichtet werde. Ein furchtbarer Selbstwiderspruch: mit den Mitteln des Cesare Borgia wollte er eine neue dauernde Ordnung der Gesellschaft gegründet wissen.

Dies alles nehme man im Geiste zusammen, dann vermag man erst Macchiavellis Gedanken vom Menschen und der Gesellschaft zu ergreifen. Er ist der erste Romane, welcher den imperialen Gedanken der römischen Welt unter den neuen Bedingungen der modernen Völker zur Geltung gebracht hat. Und er ist darum so viel größer als sein heute viel überschätzter Schüler Hobbes, weil er auf diesem italischen Boden, wo der Herrschaftswille immer, in der römischen Republik, im Imperium wie im Papsttum, gewaltet hatte, ein Zeitgenosse der Borgias, Rom vor Augen, Italiener von Geblüt, diesen Herrschaftsgedanken in urwüchsiger Kraft repräsentiert hat.

Die Gesellschaft ein Triebmechanismus, das Spiel der Affekte berechenbar, weil die Menschennatur immer dieselbe ist, das Prinzip von

Moral, Recht und Religion nur in dem Intellekt, welcher aus den Wohlfahrtsinteressen die Grundgesetze des Zusammenlebens ableitet, moralische Autonomie nirgend: in einer solchen Welt gibt es nur ein wahrhaft schöpferisches Vermögen, den Herrscherwillen, welcher diese der Rechnung unterwerfbare Welt nach den Prinzipien der Staatsweisheit, wie sie aus dem Spiel der Affekte in der Gesellschaft folgen, ausrechnet und Affekte durch stärkere Affekte, die er ins Spiel bringt, zusammenzwingt. Macchiavelli mußte sich an den Vorbildern solcher italienischen Kunst in seinen Tagen, an den Medicis und Borgias, genügen lassen: der Korse Napoleon wäre die Verwirklichung seines imperialen Gedankens gewesen. Keine Stelle ist in seinen Werken, die den Selbstwert der Religion würdigte. Nirgend ein Gefühl für die selbständige Größe der künstlerischen Schöpfungen, an denen seine Zeit so reich war. Er entschuldigt sich darüber, daß er dichtet und schriftstellert, mit seiner Ausstoßung aus dem politischen Leben. Seine Phantasie, die der seiner Zeitgenossen Ariosto und Michel Angelo an Größe vergleichbar ist, fühlt er nur als ein politisches Vermögen, welchem der Stoff zu Handlungen fehlt. Er erfaßt, wie kein Staatsphilosoph vor ihm, vermöge einer inneren Wahlverwandtschaft das schöpferische Vermögen des politischen Genies, diese mit Tatsachen rechnende positive Phantasie, die unter den allgemeinen Bedingungen einer gleichförmigen Menschennatur und der aus ihr folgenden Gesetze des politischen Lebens an diesem wirksam ist. Der Politiker gründet nach ihm die Staaten, führt durch seine Gesetze Recht und Sittlichkeit herbei und benutzt dazu die Religion. Dies liest Macchiavelli an der römischen Königsgeschichte ab, welche von ähnlichen Voraussetzungen aus entworfen war. Von inneren sittlich-religiösen Kräften in den Völkern hat er keinen Begriff. Da der Staat die Neigung hat, sich zu verändern und zu verschlechtern, so muß immer ein Politiker neben diesem zusammengesetzten Körper stehen; denn dieser Körper muß beständig beobachtet und in kurzen Zeiträumen reguliert werden, wie ein Uhrwerk, wie ein Mechanismus. Und in diesem Politiker ist von der gestaltenden Staatspädagogie keine Spur mehr; nichts von dem Sinne der germanischen Schriftsteller für die Inhaltlichkeit der Personen und den Zusammenhang ihrer realen, durch den Staat hindurchgreifenden Zwecke. Die Begriffe, mit denen Macchiavelli arbeitet, sind die Erhaltung des Staates, seine Dauer, seine Vergrößerung, das Gleichgewicht der politischen Kräfte in einer Republik, das Gleichgewicht der Staaten untereinander, die Kraftverhältnisse und Mechanik der Parteien, die verschiedenen Formen der Entscheidung zwischen ihnen, auf dem Wege des Krieges in Florenz oder auf dem der gesetzlichen Übereinkunft in Rom, endlich die Technik der

Selbstherrschaft, ihrem Herrschaftswillen vermittels der Benutzung des gesetzmäßigen Spiels der Affekte die Einzelkräfte zu unterwerfen, durch welche Verbrechen auch der Weg dieses in lauter Kräfteverhältnissen verlaufenden Vorganges gehen möge.

Diese Betrachtung der moralischen Welt unter dem Gesichtspunkt des Spieles von Naturkräften vollendet sich in seinen wiederum an Polybius angeschlossenen Spekulationen über das Glück. Dieselben sind wie eine Projektion seiner Betrachtungsweise in das Universum. Die Erfolge des Herrschaftswillens entstehen aus dem Zusammenwirken der lebendigen freien Kraft mit dem Glücke. „Ich glaube," sagt er im Principe (Kap. 25), „daß das Glück über die Hälfte unsrer Handlungen gebietet, daß es aber die andre Hälfte uns selbst überläßt." Es ist unerschöpflich, diese blinde Kraft zu personifizieren und gleichsam deren Wirkungsformen zu beschreiben. Das Schicksal verblendet das Gemüt, damit es unaufgehalten herrsche. Das Glück sucht sich für große Dinge einen Mann aus, welcher den Mut hat, Gelegenheiten wahrzunehmen. Niemand kann sich dem Glück widersetzen und dessen Gespinst zerreißen; der Mensch hat so lange Erfolge, als seine Handlungsweise mit dem Glück übereinstimmt, wechselt dessen Wille und der Mensch bleibt demselben gegenüber hartnäckig, so geht er zugrunde. Da Fortuna ein Weib ist, ist es besser, mit ihr ungestüm als bedächtig zu verfahren. Die Hauptregel aber, anklingend an die Stoiker: um glücklich zu sein, muß man verfahren, wie die Natur es haben will (Discorsi II 29, III 9).[1] In dem kleinen biographischen Roman „Leben Castruccio Castracanis" zeigt er einen geborenen Herrscher, welcher mit dem Glück vermittels seiner fröhlichen Kraft auf gutem Fuße zu leben verstand.

Dieser römische Herrschaftswille hat in dem „Principe" einen gesammelten und künstlerisch gewaltigen Ausdruck gefunden, der weithin in Europa auf Fürsten und Staatsmänner, auf Schriftsteller und Dichter gewirkt hat, bis in die englische Tragödie, in Marlowe und in Shakespeares Richard III. hinein; vielfach zusammenwirkend mit der novellistischen Korruptionsliteratur der damaligen Italiener. Diese einflußreichste aller politischen Broschüren war innerhalb des in den Discorsen enthaltenen Zusammenhangs entstanden. Ihr Ziel reicht aber, wie ihr Schluß zeigt, über das in den Discorsen gegebene allgemeine Problem der Regeneration eines verdorbenen Staatslebens durch einen Fürsten hinaus. Es ist die Aufrichtung der nationalen Monarchie in Italien. Ausgearbeitet und veröffentlicht wurde sie dann im Zusammenhang mit einer

[1] Die bekannte Lehre des Polybius von der Tyche (z. B. I 4, I 35) ist hier überall benutzt.

politischen Kombination, in welcher es schien, daß das Haus der Mediceer dem nationalen Ziele nützen könne. Über das literarische Schicksal des Schriftchens entschied, daß es aus dem Zusammenhang der Discorsi ausgeschieden auftrat. So sah man nicht, daß in ihm ein Arzt desperate Heilmittel an einem aussichtslosen Krankenbette verschrieb. Der besondere Fall, welcher die Bedingungen für Bedürfnis und Berechtigung dieses Tyrannensystems enthielt, wurde außerhalb seiner Begrenzung von dem großen Publikum in Europa aufgefaßt. Betrachtet man das Schriftchen, wie recht ist, unter diesen Bedingungen, so bleibt das Furchtbare darin nur die Konsequenz, mit welcher der imperialistische Staatsgedanke, die mechanische Staatsbetrachtung in ihre letzten Konsequenzen verfolgt werden. Er sagt in dem Schriftchen auch einmal: der Fürst müsse zur rechten Zeit Fuchs und Löwe zu sein wissen, Fuchs, um Schlingen zu entdecken, Löwe, sich von Wölfen zu befreien; Grausamkeit sei nur tadelnswert, wo sie unnütz sei, und der Betrug ist ihm eine politische Notwendigkeit ersten Ranges.

Das Zeitalter Macchiavellis war der Höhepunkt des vom Humanismus bedingten geistigen Lebens in Italien. Aus dem Boden des Humanismus sproßte und wuchs und blühte es in diesem Zeitalter in Italien, wie ein neuer Frühling mit reichster Blütenfülle. Zeitgenossen Macchiavellis waren Lionardo (geb. 1452) und Michelangelo (geb. 1475), mit ihm lebte noch Raffael Santi (geb. 1483) und starb vor ihm, ein andrer Zeitgenosse und sein Nebenbuhler in der Komödie war Ariosto (geb. 1474), dann der größte Geschichtschreiber der Zeit neben ihm Guicciardini (geb. 1482); Colombo verließ 1492 Europa. Die italienische Renaissance fand Wege in alle Kulturländer Europas. Nach Petrarca war der nächste Humanist, der einen unbegrenzten Weltruhm erlangte, ein Niederländer, Desiderius Erasmus (geb. 1466), und der deutsch-niederländische ältere Humanismus erreichte etwa 1520 seinen Höhepunkt. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ging dann die Führung der humanistischen Bewegung auf Frankreich über. Hier tritt die Renaissance als Form der Bildung einer großen aristokratischen Gesellschaft in der mächtigsten Monarchie auf. Daher hat sie hier zuerst alle lebendigen Kräfte der Gesellschaft, alle Realitäten juristischer, politischer und ästhetischer Art erfaßt. Unter diesen Umständen entsteht eine großartige Auffassung des römischen Rechtes, ein über die Italiener hinausreichendes Verständnis der Historie und eine die nationale Dichtung leitende Poetik. Das geschichtliche Selbstbewußtsein der mächtigsten romanischen Nation durchdringt bei diesen vornehmen Staatsmännern, Juristen und Geistlichen die Auffassung ihrer Vorfahren in Rom. Nichts von der Stubenluft des deut-

schen Humanismus ist hier mehr zu verspüren. Von Franz I., seinem Großalmosenier Petrus Castellanus und seinem Ratgeber Budaeus geht die große geistige Bewegung aus, in ihr entstand 1530 neben der alten Universität das collège de France und brachte die neue Zeit zur Geltung, und in ihrem weiteren Verlauf treten Petrus Ramus, Turnebus, Lambinus, Muretus, die beiden Scaliger, Cuiacius und Donellus auf; die Geschichtschreibung des de Thou und selbst die Theologie von Calvin und Beza waren humanistisch gefärbt. Dies sind die Umstände, unter welchen ein neuer die ganze gebildete Welt beschäftigender Schriftsteller über den Menschen sich äußerte.

Montaigne (geb. 1533, Essais 1588) spricht im leichten anmutigen Ton des Erzählers; Scherz und Ernst, Plauderei über sich selbst, Anekdoten, Stellen der Alten, tiefe eigene Blicke folgen sich in dem schönen naiven Französisch seiner ordnungslos zusammengestellten Aufsätze. Heiterkeit ist über jeden Satz ausgegossen. Er lehnt einmal ab, Philosoph zu sein[1], aber an andern Stellen spricht sich sein naives Selbstbewußtsein über seine unmethodische, aber auch durch kein metaphysisches Dogma befangene Analyse und Induktion über den Menschen aus. Er sagt selbst von sich: Nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuit. Aber auch sein Sinnen über den Menschen, wie das jedes andern über die kirchliche Auffassung hinaustretenden Schriftstellers jener Tage, ruht sicher auf den massiven Quadern der antiken Moral. Sein Buch ist ganz gesättigt und durchdrungen von der Philosophie der Alten, von Cicero, Seneca und seinem Liebling Plutarch.[2] Mit den Skeptikern verwirft er die ganze Metaphysik, aber er findet mit Sokrates, den er besonders verehrt, in der Reflexion über uns selbst und in dem natürlichen Gesetz des Sittlichen die dem Menschen offenstehende Wahrheit, und alles echt Sokratische vereinigt er zu einer Grundlage für die Leitung des Lebens. Mit scharfem Blick für den Kern der praktischen Philosophie der Alten, zumal aber mit dem freiesten Lebenssinn hat er nun die stoische Formel, nach welcher im naturgemäßen Leben die Tugend besteht, in den Mittelpunkt seiner Moral gestellt, und er hat sie gesunder und schlichter als irgendein Stoiker zu persönlicher Lebenshaltung ausgebildet.[3] In uns ist ursprünglich die Natur wirksam, und es gilt nur sie überall rein zu vernehmen. Die Natur lenkt uns durch den Trieb nach Freude, die Affekte gehören unserm gesunden Leben an, ohne sie wäre unsre Seele bewegungslos wie ein Schiff auf offenem ruhi-

[1] III 9.

[2] Vergleich zwischen den beiden letzteren III 12, Verteidigung beider II 32, über Cicero handelt I 39.

[3] III 13.

gem Meere. Von den Alten vorwiegend sind die ersten französischen Schriftsteller dieser Epoche bedingt, die heute noch lebendig sind: Rabelais und Montaigne. Die Wichtigkeit von Montaigne für die Übertragung des skeptischen Geistes von den Alten auf das moderne Denken des Descartes, für die Untergrabung der kirchlichen Autorität und Metaphysik ist außer Zweifel. Wenn aber Buckle (Kap. VIII) hierin seine Bedeutung sieht, wenn er überhaupt in der Zunahme des skeptischen Geistes das ausschließliche Mittel für die Vorbereitung des modernen Denkens im 17. Jahrhundert erblickt, so verkennt er ganz die Natur des Menschen, welche für die neue Konstruktion des Naturganzen zwar zunächst Abschüttlung aller hemmenden Autoritäten, aber ebensosehr eine feste Position der Intelligenz bedurfte. Beide Bedingungen für den neuen Anlauf des Naturerkennens wurden eben durch die Arbeit des 16. Jahrhunderts verwirklicht, in welcher die Autonomie des sittlichen Bewußtseins vermittels der von Buckle mißachteten theologischen Streitigkeiten und der von ihm übersehenen humanistischen Bewegung herbeigeführt wurde. So hatte der Skeptizismus von Montaigne seine Begrenzung in seiner positiven Aufstellung des selbständigen, der theologischen und metaphysischen Dogmatik unbedürftigen Menschen. Gerade in dieser Doppelstellung hat er Descartes vorbereitet. Und zwar gründete Montaigne seinen Skeptizismus gegenüber theologischer und metaphysischer Dogmatik sowie seine positive Anschauung von der moralischen Selbständigkeit des Menschen auf die Alten, auf die Sammelarbeiten der Renaissance über die Moralphilosophen, insbesondere über die Stoiker, sowie auf die ganze humanistische Stimmung der Zeit, welche eben in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte. Aber aus sich und dem Charakter seines Volkes allein schöpfte er die unverwüstliche und unbefangene Lebensfreudigkeit, die eigene Verbindung von hellem Verstande mit einem fröhlichen Herzen, durch welche er sich als Typus des französischen Menschen darstellt. Hatte er Rabelais auch hierin zum Vorgänger, so war er doch moderner, ausgeglichener in seinem Fühlen. So entstand die Ansicht des Menschen in seinen Essays.

Und zwar stimmt er den Stoikern bei in der Bevorzugung der starken männlichen und freudigen Gefühle vor der Passion des Mitleids, die er Frauen, Kindern und dem eingebildeten Haufen zuweist (I 1). Nicht minder in dem Mißtrauen gegen den Wert der Reue und der Verwerfung des Bedauerns über Vergangenes, da dieses doch im Zusammenhang des Universums bedingt ist. Seine Moral zeigt das heitere milde Antlitz der Natur selber. Dies offenbart besonders erhaben ein Wort gegen die Stoiker über den Selbstmord. „Verlaßt", sagt die Natur zu

uns, „diese Welt, wie ihr in sie eingetreten seid. Derselbe Weg, den ihr aus dem Tode ins Leben nehmt, ohne Passion und ohne Schrecken, nehmt ihn rückwärts aus dem Leben in den Tod. Euer Tod ist ein Teil der Ordnung des Universums, ein Stück des Lebens der Welt“ (I 19). Alle lebendigen Wesen sind, wie schon die Stoiker sagen, auf Selbsterhaltung angelegt (I 12). Es besteht ein allgemeines Weltgesetz; aus den Elementen dieser universellen Vernunft entfaltet sich unser sittliches Leben. Wiederum reden hier die Stoiker, Seneca, Cicero. Ihn aber unterscheidet von denselben, wie er nun das Gesetz der Natur nicht in abstrakten Sätzen, die ihm bedenklich sind, sondern im Zusammenhang unserer Ziele mit dem Naturganzen und ihrer Reglung durch dieses findet. Wir streben nach Selbsterhaltung, wir suchen Freude; alle Sittlichkeit ist in einem ebensowohl epikureischen als etwas katholischen Verstande eine Disziplinierung unsrer Lebenstriebe, und zwar vom Bewußtsein des Naturzusammenhanges und des universellen Gesetzes aus. Er erzählt, wie er die Leidenschaften nicht anwachsen läßt, sondern gleich in ihrem Beginn, da sie noch beherrschbar sind, zu regeln strebt. Wie er die der Liebesleidenschaft entgegenwirkenden Antriebe als junger Mensch aus Klugheit ins Spiel setzte. Wie er erreichte Befriedigung mit Bewußtsein durchzukosten, durchzukauen und so zu erhöhen pflege. Wie er die Vorstellungen vom Traurigen abwende. „Wenige Dinge“, sagt er im Sinne seiner geliebten Sokratiker, „fesseln mich. Es ist recht, daß sie uns rühren, nur daß sie uns nicht besitzen dürfen. Den Affektionen, die mich von mir selber abziehen und anderswo fesseln, widersetze ich mich mit meiner ganzen Kraft“ (III 10, Anfang). Man kann Gesundheit, Weib, Kinder, Vermögen schätzen, doch muß man ein Hinterstübchen für sich haben, wo man ganz allein und ganz frei sich findet. Tranquillitas animi, Freiheit, Ruhen auf sich selber: es sind lauter stoische Ideale, in der ihm eigenen Milderung. „Das Glück unseres Lebens hängt von der Tranquillität und Zufriedenheit eines wohlgearteten Geistes und dem beharrlichen Willen in einem wohlgeregelten Seelenleben ab.“

Die Frage, woher die Vernunft in uns die Kraft erhält, als moralisches Gesetz zu wirken, ist von Montaigne nicht genauer, als im Vorstehenden zu sehen ist, aufgeklärt worden. Er bedient sich zuweilen als einer Hilfe für die Verstärkung des sittlichen Prozesses seines katholischen Christentums. Aber das große Prinzip von der sittlichen Selbständigkeit des Menschen belebt das ganze Werk. Er ist Sokratiker, Stoiker, Schüler der Tusculanen, des Seneca und Plutarch. Aber er ist mehr. Der gesammelte Reichtum von Material, die gesteigerte Kraft der Selbstbeobachtung, die Zunahme des Individuellen in der geistigen Physiognomie, eine feinere Modulation gleichsam in der Seelenstimmung reichen

über die Alten hinaus. In seiner Seelenstimmung und Lebenshaltung ist er das Vorbild des Descartes und wirkt auch in vielen einzelnen Sätzen auf diesen.

II.

Die humanistische Bewegung in Italien gehörte den Städten, den Höfen und den oberen Ständen an. Ihre ungestörte Entfaltung hatte den Charakter des Papsttums von Alexander VI., Julius II. und Leo X. zur Voraussetzung. Und die Gegenreformation erwies, daß sie die Tiefe und Breite der Nation nicht ergriffen hatte. Langsam, zähe, die Nationen in ihrer letzten Tiefe erfassend trat nun im Norden Europas bei den germanischen Völkern die reformatorische Bewegung hervor, welche durch die Befreiung von der römischen Priesterherrschaft die äußeren Bedingungen einer unabhängigen wissenschaftlichen Bewegung schuf, durch die Verlegung des Rechtsgrundes der Dogmen in die religiös-sittliche Innerlichkeit die Ausbildung einer kritischen Theologie ermöglichte und in ihrem Verlaufe die moralische und religiöse Autonomie der Person zur Grundlage des geistigen Lebens bei uns machen sollte.

Deutschland, von dem diese Bewegung ausging, war damals in einer aufsteigenden Entwicklung seiner Volkskraft und seines Reichtums, der Industrie und des Handels. Seitdem Konstantinopel aufgehört hatte, den Ausgangspunkt der großen Verkehrsbahnen nach dem Norden zu bilden, ging der Handel von Italien über die gangbar gemachten Alpenpässe, dann über Deutschland nach der Nord- und Ostsee: nun blühten die deutschen Städte empor. Aus den Grubenwerken vom Erzgebirge und Harz wurde ein Reichtum von Edelmetallen heraufbefördert, der mehr noch als die Zufuhr aus den amerikanischen Gold- und Silberminen die Preisrevolutionen im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hervorrief. Hierzu kam, was Macchiavelli 1508 als Hauptgrund für den steigenden deutschen Reichtum hervorhob, die Fortdauer verhältnismäßig einfacher und genügsamer Sitten. „Sie bauen nicht, sie machen für Kleider nicht Aufwand, sie verwenden auf Hausgeräte nichts; ihnen genügt, Überfluß an Brot und Fleisch und eine geheizte Stube zu haben.“[1] Der deutsche Kaufmann war jetzt auf allen Märkten. Die Augsburger Weltfirmen hatten an allen großen Plätzen ihre Vertreter. Die strotzende Volkskraft drängte in Kolonisationen und Kriegsdiensten überallhin nach außen. So erwuchsen nun in diesem noch unzentralisierten Volke, das durch den Gegensatz von Städten, Rittern, Fürsten und Kaiser zu keiner einheitlichen politischen Aktion fähig war, selbständige Mittelpunkte geistiger Bildung ohne Zahl: ein Überschwang

[1] So in Macchiavellis Bericht über Deutschland vom Juni 1508.

drängender geistiger Kräfte war da: aus der zunehmenden Verbindung mit Italien entstand ein Zuströmen italienischer Kunstübung und humanistischer Schriften.

Dies ganze Land aber war überzogen von einem Netz kirchlicher Machtwirkungen, die schließlich alle in Rom ihr Zentrum hatten. Das Bild einer Stadt jener Tage zeigt ringsum starke Tore, Gräben und Festungswerke, innen aber die weithin herrschenden Türme, die Portale mit hochragenden Giebeln und die weitgestreckten Baumassen von Domen, Kirchen und Klöstern. So war auch das geistige Leben der da drinnen eingezwängten Menschen von den festen kirchlichen Begriffen beherrscht. Der Mensch kann sich von der Sinnenlust, der Sünde, dem Teufel und den ewigen Strafen nur durch die geregelte Hilfe der Kirche, durch das genau geordnete System von Sakramenten, Ohrenbeichte, Bußen und frommen Werken lösen; ja über seinen Tod hinaus reichen die religiösen Pflichten der Seinen, ihn aus dem Fegefeuer zu befreien. In diesen Stufengang von Beichte, Sakrament, Ablaß, Opfer und äußeren Werken hatte sich nun der ganze Tiefsinn der Mystik und der franziskanischen Nachfolge Christi ergossen. Auch waren noch die wissenschaftlichen Begriffe von der Natur in einem gewissen Einklang mit dieser kirchlichen Disziplin. Noch war das Wirken der Natur für den Naturforscher schließlich aus dem Wirken geistiger Kräfte in ihr zusammengesetzt. Magische Kraftwirkungen wurden auch von hervorragenden Naturphilosophen angenommen. Dem starken Gebetsglauben entsprach, als die dunkle Seite dieser Weltauffassung, der Teufels- und Hexenglaube. Ebenso bestand noch keine methodisch begründete historische Kritik gegenüber der Summe kirchlicher Traditionen. Es geschahen im Volke plötzliche Ausbrüche von Angst vor diesen überall eingreifenden jenseitigen Kräften, in den Kirchen gab es blutschwitzende Hostien, am Himmel blutige Kreuze und Lanzen, in Stadt und Land eine unermeßliche Zahl von Wallfahrern, Flagellanten und Propheten, wundertätigen Marienbildern und Bußpredigern. Man konnte sich im Bauen von neuen Kirchen und Kapellen, sowie in deren Ausschmückung nicht genugtun. Alle diese Einwirkungen des kirchlichen Systems waren nun aber schließlich wie mit eisernen Klammern in die Verfassung des Deutschen Reiches eingefügt.

So ist es gekommen, daß in den deutschredenden Ländern die in Europa von Land zu Land sich fortpflanzende geistige Bewegung einen religiösen Ausdruck erhielt. Und eben darum führte die immer zunehmende, ungeheure religiöse Spannung, die in der ganzen römischen Kirche lange bestand und beständig wuchs, hier zu einer Explosion. Der Fortgang der Zivilisation, der Erfindungen, Entdeckungen und der Industrie

hatte während des 15. Jahrhunderts mit dem Nominalismus zusammengewirkt, welcher der Totengräber der alten rationalen Theologie gewesen ist. Die theologische Metaphysik des Mittelalters löste sich auf. Eben hierdurch war nun aber innerhalb der kirchlichen Organisation und ihrer Personen die Behandlung des Dogmas als einer Rechtsordnung und die Verstärkung und Ausnützung des kirchlichen Apparates, kurz der Kurialismus, verstärkt worden. Dieser äußere Druck auf die lebendigen religiösen Kräfte hatte aus dem unter dem Boden heimlich glimmenden Sektenglauben das Feuer der Hussitenbewegung aufflammen lassen. Auch die kirchliche Aristokratie hatte ihrerseits, vergebens freilich, in den drei großen Konzilien des 15. Jahrhunderts den Kampf mit dem Kurialismus aufgenommen und eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern angestrebt. War hiernach der Ruf nach Reform allgemein, so entfaltete sich auch bereits der Kern des Neuen. In der praktischen Mystik war zum Mittelpunkt von Religion und Theologie der innere Prozeß geworden, durch welchen die Einzelperson aus dem Ringen mit ihren Affekten und mit ihren Leiden zum inneren Frieden gelangt. Von Bradwardina und dem 14. Jahrhundert ab hatte man zugleich zum Augustinismus zurückgegriffen, welcher so nun zum zweiten Male das metaphysische Schauspiel der Trinität und Menschwerdung dem friedebedürftigen Menschenherzen näherzubringen versuchen sollte. Ein Auskunftsmittel auf Zeit. Aber definitiv war die Verlegung des religiösen Interesses aus dem kosmischen Drama in das persönliche Verhältnis zu dem Christus mit den leidensvollen Zügen und zu dem traulicher und näher gefühlten Gottvater. Dies spricht auch aus den Bildern von Giovanni Bellini und Perugino, von Rogier van der Weyden und Memling, aus den Totentänzen und Stationsbildern dieses 15. und anhebenden 16. Jahrhunderts, wie aus dessen Predigten. Wohl war die Kurie klug bestrebt, diese Verschiebung des religiösen Interesses äußerlich zu nutzen: innerlich ihm genugzutun vermochte sie nicht.

Unter diesen Bedingungen wandte sich die Bewegung in den Ländern deutscher Zunge den religiösen und theologischen Problemen zu. Wir betrachten die Bewegung der Reformation, die so entstand, nicht unter dem kirchen- oder dogmenhistorischen Gesichtspunkt, wir verfolgen nicht, wie neue Kirchen sich nun bildeten und Veränderungen im Bestande der christlichen Dogmen eintraten, sondern wir versuchen, diese Bewegung als ein hochwichtiges Glied in der Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts aufzufassen. Wir möchten erkennen, wie die Menschheit aus der theologischen Metaphysik des Mittelalters so dem Werk des 17. Jahrhunderts, der Begründung der Herrschaft des Menschen über die Natur, der Autonomie des erkennen-

den und handelnden Menschen, der Ausbildung eines natürlichen Systems auf dem Gebiet von Recht und Staat, Kunst, Moral und Theologie entgegengeschritten ist. Hier ist besonders wichtig, wie ein religiös universaler Theismus am Beginn des 16. Jahrhunderts in ganz Europa siegreich hervordrang, wie sich ihm Luther entgegenwarf, wie dieser Standpunkt aber von Zwingli in gewissen Grenzen aufgenommen und von den Sekten, zumal denen der reformierten Kirche, fortgebildet worden ist: mit diesen Sekten und dem reformierten Geiste steht dann an den meisten Stellen die Fortgestaltung dieses Standpunktes während des 17. Jahrhunderts in klar erkennbarem historischem Zusammenhang. Nicht minder bedeutend ist, wie ein neues Lebensideal aus der veränderten Lage der Gesellschaft entsteht, nach welchem das Individuum seinen innerlichen, selbständigen Wert fühlt und dessen Entfaltung frohmütig im Wirken innerhalb der konkreten Lebensverhältnisse sucht, wie Luther und Zwingli diesem Lebensideal in dem kirchlichen Leben selber Raum und Freiheit schaffen, wie auch hier nur schwer gegenüber den Überlieferungen das Neue sich durchringt. Wir möchten dann verstehen, wie in den Menschen dieser Reformationszeit, unterschieden von den mittelalterlichen Köpfen und ihrer theologischen Metaphysik, eine neue Art, die höheren Überzeugungen über das Verhältnis des Menschen zum Unsichtbaren zu befestigen und zu begründen, aufgetreten ist. Wir möchten das Verhältnis dieser Ideen zu der Gesellschaft in seinem Ursprung erfassen: ein Verhältnis, von welchem beinahe zwei Jahrhunderte hindurch alle Veränderungen der europäischen Gesellschaft mitbedingt gewesen sind. Dann ein letztes. Hier liegt nun auch der Anfang einer Theologie von neuem Charakter: losgelöst von den scholastischen Spekulationen, auf das Erfahrbare gegründet, auf den erlebten religiösen Vorgang und auf die christliche Literatur. Denn in der inneren Erfahrung und in der kritischen Geschichte des Christentums hat bis auf unsern Tag diese neue Theologie ihre Grundlagen gehabt. Durch sie ist erst allmählich eine alle Instanzen berücksichtigende Einsicht in die sittliche Autonomie des Menschen errungen worden.

Erasmus, der Voltaire des 16. Jahrhunderts, hat ein Menschenalter hindurch die Geister beherrscht und die antikirchliche Bewegung geleitet. Von seiner Geburt ab war ihm Unglück und Druck von den Mönchen gekommen: dann hatte er dieselben im Kloster gründlich kennen und hassen gelernt. Er wandte sich der aufgehenden Sonne der humanistischen Wissenschaft zu und fühlte im Fortschreiten bald, daß er zum Schriftsteller geboren war. Alle Formen wandte er an, Poesie und Prosa, Dialog, Abhandlung und Brief, überall flüchtig, ein Improvisator; aber jedes seiner Werke ist erfüllt von dem Gefühl dessen, was die Zeit be-

durfte. Wie er das neue Latein der Humanisten gebrauchte, ohne Pedanterie, mit unvergleichlichem Sprachgefühl, schmiegte sich diese Weltsprache allen Ideen und Stimmungen der Zeit an. Alles klang in ihm an, was die Zeit Widersprechendes hegte: die Neigung einer überkräftigen, männlichen Generation zum derben Scherz über die Sinnlichkeit, die Freude am Sonnenaufgang der Wissenschaften, der Haß eines ganz unabhängigen Geistes gegen die Kirchen und doch die ernstgemeinte Vertiefung in die theologischen Probleme der Zeit: er war wie ein Dämon mit hundert Angesichtern von ganz verschiedenem Ausdruck und Mienenspiel: und gerade deswegen hafteten an ihm fragend, zweifelnd, bezaubert die Augen der Zeitgenossen. Ein unermeßliches Verdienst erwarb er sich durch sein Eintreten für die religiöse Toleranz; es war das eigenste Wesen des zarten, kleinen, immer kränkelnden Mannes mit den halbgeschlossenen blauen beobachtenden Augen, als einzige Waffe im religiösen Streite das Wort anzuerkennen. In politischen Dingen verfocht er die liberalen Ideen der Zeit. Darin lag nun aber das Philosophische und Universelle dieser Natur, daß sie der Prüfung des Denkens alles unterwarf. Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermütigem Witz wie in gelehrtem kritischem Ernst seine ganze Person. Den höchsten Ausdruck findet dies sein Lebensgefühl in seinem genialsten und wirksamsten Werke, dem „Lob der Narrheit". In diesem erhebt sich Erasmus über seine Vorbilder zu wahrem Humor. Er stellt die Seite des Lebens dar, in welcher leicht eine gute Portion Narrheit gefunden werden kann, Liebe, Fortpflanzung, Heroismus, und ohne welche doch alles höchst Verständige in dieser Welt gar nicht da wäre oder nicht bestehen könnte. Dies tut er in wahrhaft humoristischer Einkleidung. Frau Narrheit hält eine Lobrede auf sich selbst, und ihre Zuhörer sind auch lauter Narren. Alle Schwächen der Zeit, zumal der Kirche und der Wissenschaften, werden in beispielloser Kühnheit vor das Gericht des Verstandes und Witzes gezogen. Bald leichtfertig, bald schwermütig spricht diese Schrift das Gefühl von der Zweideutigkeit des Lebens aus. Eine Stimmung, welche gleich der Petrarcas so noch von keinem Modernen geltend gemacht worden war. Lucian ist freilich der Lehrmeister des Erasmus gewesen. Wie reizend ist dann auch mancher Scherz in den Kolloquien: man lese den Dialog zwischen einem Jüngling und einem Mädchen, das ins Kloster will. Und nun ward doch auch diesem Voltaire des 16. Jahrhunderts das große Problem der Zeit, das wahre Christentum, zum Mittelpunkt seiner kritischen Operationen. Er wollte das reine Evangelium erfassen. Dieser Aufgabe der Zeit diente seine wichtigste wissenschaftliche Arbeit, die Edition des Neuen Testaments; dann die nach Vallas Vorgang auf historisch-kriti-

sches Verständnis gerichteten Annotationen zum Neuen Testament und Paraphrasen zu den Briefen und zu den Evangelien des Matthäus und Johannes; ebenso seine patristischen Leistungen: Anfänge einer Patrologie. Mit all diesen gelehrten Hilfsmitteln suchte er nun aber vorzudringen bis zu „der Philosophie Christi". Die Seele, sagt er im Enchiridion, ihres himmlischen Ursprungs eingedenk, ringt mit der irdischen Stofflichkeit. Und hierbei kommt ihr nun aus dem Glauben Unterstützung, der eben darin besteht, daß sie sich Christus als Ziel vorhält. 'Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit.'[1] Und diese einfache Philosophie Christi ist ihm mit der des Cicero, Seneca und Plato im Einklang. Auch sie haben unter dem Einfluß göttlicher Inspiration geschrieben. Cicero war von der Gottheit beseelt. So vertritt schon Erasmus die Lehre von einer Offenbarung oder Inspiration in den edelsten Römern und Griechen. Zugleich hat auch er schon stark empfunden, wieviel Rätselhaftes die biblischen Schriften enthalten, ja wie das Alte Testament auch von Anstößigem nicht frei sei. Hier greift er zu dem bereitliegenden Hilfsmittel, wie in den mythologischen Fabeln der Griechen, so auch in den heiligen Schriften Allegorien anzuerkennen. Nähme er die Bücher der Richter oder der Könige wörtlich, so müßte er ihnen den Livius vorziehen. Und zwar sind ihm nicht nur Erzählungen wie der Sündenfall mit seinem Apfel und seiner Schlange Allegorien. In den altchristlichen Vorstellungen selber erkennt er ein Element des Symbolischen an. 'Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille commissator evangelicus; nec alia supplicia inferorum .. quam perpętua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur.'

Nicht ein großer Schriftsteller, aber ein konzentriert arbeitender Gelehrter, hat dann Reuchlin neben Erasmus an der neuen, auf die Urkunden des Christentums selbst gegründeten Theologie mitgearbeitet. Besonders indem seine Rudimenta hebraica das erste vollständige Lehrgebäude der hebräischen Sprache gaben. „Es ist vor mir keiner gewesen, der sich unterstanden hätte, die Regeln der hebräischen Sprache in ein Buch zu bringen, und sollte dem Neide sein Herz zerbrechen, dennoch bin ich der erste. Exegi monumentum aere perennius."[2] An vielen Stellen seines Werkes wies er der Vulgata ihre Sprachschnitzer nach.

[1] Im Enchiridion Opp. ed. Cleric. V 25. Vgl. die Schilderung des vulgären Glaubens im Encomion Moriae Opp. IV 443, sowie die kundige Darstellung des Verlaufs, in dem die einfache Philosophie Christi zu dem kirchlichen System und Apparat ausgewachsen ist, in Annot. ad Matth. 11, 30, zu den Worten: Iugum meum suave. Schon bei Erasmus tritt das Streben nach Simplifikation hervor, das dann Luther leitet.

[2] Hardt, Historia Ref. p. 49: 'In Reuchlini Consilium pro libris Iudaeorum non abolendis.'

Aber die von Italien beeinflußten Humanisten in Deutschland sind weit über die Grenzen, welche Erasmus seinen öffentlichen Äußerungen zog, hinausgeschritten.

Schon Erasmus und Reuchlin sind von dem religiös universalistischen Theismus der italienischen Humanisten stark beeinflußt. Unter diesem verstehe ich die Überzeugung, daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke. In dem moralisch-religiösen Bewußtsein jedes edleren Menschen spreche sie sich aus. Ein Satz, der die Idee eines völlig universellen Wirkens der Gottheit durch die ganze Natur hindurch und in dem Bewußtsein aller Menschen zu seiner Vorraussetzung hat. So wird er in der Regel mit einer pantheistischen oder panentheistischen Auffassung der Weltordnung verbunden sein. Wie eine solche damals neben der nominalistischen sehr verbreitet war, angelehnt an Platonismus, Stoa und christliche Mystik.

Dieser religiös universalistische Theismus ist aus der Vergleichung der religiös-sittlichen Lebenshaltung innerhalb der verschiedenen Religionen bei scharfsinnigen mittelalterlichen Beobachtern entstanden, sonach aus dem Leben selbst und seiner unbefangenen Betrachtung. Die Grundlinien derselben wurden schon in dem Bildungskreise des Staufers Friedrich II. gezogen. In Saladin erblickten schon Boccaccio und andere italienische Novellisten ein Ideal von Stolz, Würde und Edelmut. In der Erzählung von den drei Ringen ist dieser religiös neutrale Theismus ausgesprochen. In der epischen Poesie der Italiener, welche die Kämpfe zwischen Christen und Mohammedanern verherrlicht, ließen die Dichter öfters Mohammedaner oder die Dämonen einer außerchristlichen Region aussprechen, was sie nicht in eigner Person hätten aussprechen mögen. So legt Pulci dem Dämon Astarott Betrachtungen über den relativen Wert der Religionen in den Mund. Derselbe Standpunkt ward dann während des 15. Jahrhunderts aus dem humanistischen Studium der Klassiker abgeleitet. Hierbei wirkte die Verehrung der moralischen Größe der Alten zusammen mit der Aneignung ihres seit der Stoa entwickelten universellen Theismus. Waren doch Ciceros und Senecas Schriften, in welchen dieser höchste vom Altertum erreichte Standpunkt ausgedrückt war, die tägliche Nahrung der Humanisten und der ihnen befreundeten gebildeten Italiener. Georgios Gemistos Plethon, der bei dem Konzil in Ferrara und Florenz in der Mitte des 15. Jahrhunderts verweilte, ist religionsgeschichtlich eine sehr wichtige Persönlichkeit. Der still verfolgte Zweck seines Lebens war die Begründung eines religiös universalistischen Theismus als einer neuen, vom Christentum unterschiedenen Religion. Den Stoff gab ihm Plato, die Na-

men für Gott und die göttlichen Kräfte entlehnte er seiner heimischen altgriechischen Mythologie mit Verschmähung der christlichen Bezeichnungen: in so klarer Strenge schied er diesen neuen Glauben von dem christlichen.[1] Dieser in mannigfachen Anpassungen an das Christentum nun in der platonischen Akademie von Florenz vertretene religiös universalistische Theismus hat seinen vollkommensten Ausdruck in den Hymnen des Lorenzo magnifico gefunden. Von ihnen sind Michel Angelo's Dichtungen beeinflußt. Nach der Ansicht von Jacob Burckhardt war dieser Theismus in den gebildeten italienischen Kreisen jener Tage weit verbreitet. Ihm kam die historische Kritik in der neuen Schule entgegen. Lorenzo Valla bestritt die Echtheit des Briefes von Abgarus an Christus, die Abfassung des apostolischen Symbolums durch alle Apostel, bezeichnete Moses und die Evangelisten als bloße Historiker und zerstörte definitiv die Fabel von der Konstantinischen Schenkung. Von einem Bologneser Arzte wurde 1498 vor der Inquisition festgestellt, daß er Christus als natürlich empfangen und mit Recht zum Kreuzestod verurteilt betrachtete.[2]

Diese Verbindung eines religiös universellen Theismus mit philologischer, teilweise ganz radikaler Kritik der Quellen des Christentums finden wir nun auch in dem Kreise der Erfurter Humanisten. In sie mischen sich auch hier ein ungestüm lodernder Haß gegen die Mönche, die kirchliche Disziplin und die scholastische Metaphysik, wie er die Italiener und den Erasmus gleichmäßig beseelte, und laxe moralische Begriffe, wie sie aus anerzogener Mönchsmoral zusammen mit deren nachträglicher Verwerfung entstehen mußten.

Das geistige Haupt dieser Richtung war der Erfurter Kanoniker Konrad Mudt (Mutianus Rufus). Er war früh nach Italien gegangen; dort war er von dem religiös universalistischen Theismus, in der besonderen neuplatonischen Form desselben bei Pico und Marsilio Ficino, ergriffen worden, wie denn auch andre hervorragende Theologen deutscher Zunge, unter andern Reuchlin und Zwingli, von diesem stark beeinflußt worden sind. Nun saß er in seinem Hause hinter der Domkirche zu Gotha in literarischer Friedseligkeit. Über dem Eingang stand die Inschrift: beata tranquillitas; innen forderte eine zweite: bonis cuncta pateant, zur Selbstprüfung die Eintretenden auf. Als ihm in die geliebte Bücherei des Hauses einmal zugleich mehrere schöne Editionen alter Autoren kamen, ist er in Freudentränen ausgebrochen. Wie er jeder Be-

[1] Diese Stellung des Plethon hat Fritz Schulze im ersten Bande seiner Geschichte der Renaissance (1874), der Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen behandelt, aufgezeigt.

[2] Jacob Burckhardt, Renaissance II[4] 299ff.

rufung zu größerer Wirksamkeit widerstand, so hat er auch nichts veröffentlicht. Aber eine starke Wirkung ging von dieser imponierenden Persönlichkeit nach der nahen Erfurter Universität und weiter in die Ferne durch eine wahrhaft Gleimsche Gastfreundschaft und durch einen geistreichen, lebhaften Briefwechsel aus. Diese Briefe allein unterrichten uns heute über seine Ansichten. Die große religiös universalistische Lehre der italienischen Neuplatoniker von dem unsichtbaren Logos als Träger aller Offenbarungen und Philosophien in der Menschheit verbindet sich auch in diesem stillen Denker mit der zunehmenden philologischen Kritik, die nun auf die altchristlichen Quellen sich erstreckte. In dem berühmten Briefe an Spalatin löst er die Fragen, die sich an die dogmatische Vorstellung von der langandauernden Finsternis der Heidenwelt bis zu Christi Erscheinen knüpfen[1], durch die Lehre von der allgemeinen Offenbarung, d. h. die göttliche Beseelung der ganzen Menschheit. Der wahre Christus ist unsichtbar und zu allen Zeiten wie an allen Orten gegenwärtig: die Weisheit Gottes; diese ist nicht bloß bei den Juden in einem Winkel Syriens, sondern überall und zu allen Zeiten, bei Griechen, Römern und Germanen wirksam gewesen. Und zwar denkt er sich nun eine Verbreitung der göttlichen Weisheit über die theistischen Religionen und Philosophien der Kulturvölker hinaus bis in die Mythologien. Dem innigbefreundeten Zisterzienserpater Heinrich Urban vertraut er, als ein letztes, folgende Lehre an. „Es ist ein Gott und eine Göttin. Aber wie viele Gestalten, so sind auch viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Doch hüte dich dies auszuplaudern. Es muß in Schweigen gehüllt werden, wie die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen. In Religionssachen muß man sich der Decke von Fabeln und Rätseln bedienen. Du, mit Vergunst von Jupiter, nämlich dem besten und größten Gotte, verachte schweigend die kleinen Götter. Sage ich Jupiter, so meine ich Christus und den wahren Gott."[2] Aus diesem religiös uni-

[1] Gerson Opp. III p. 1585 erwähnt schon als einen Gegenstand der Debatte, der den Weltleuten ganz geläufig war, warum Gott nicht lieber, statt einige zu erwählen, alle gerettet hätte. Rulman Merswin in dem Buch von den neun Felsen 1352 hat folgendes Gespräch zwischen einem Menschen und einer ihn ermahnenden Stimme: „Daß du sprichst, daß das böse jüdische Volk und das böse heidnische Volk als verloren solle werden, das ist nicht wahr." Der Mensch: „Ach, wie scheint mir das eine so fremdartige Rede!" Ähnlich Christoph Fürer bei Lochner S. 89.

[2] 'Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina: Iupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque enigmatum integumentis in re sacra. Tu Iove, hoc est optimo maximo deo propitio, contemne tacitus deos minutos. Quum Iovem nomino, Christum intelligo et verum Deum.'

versalistischen Theismus ergab sich ihm, wie seinem Cicero, die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes, das durch den höchsten Lehrer in unsre Seelen eingegossen ist. Dagegen verurteilte er die ganze kirchliche Sittendisziplin, Bettelmönche, Fastenspeisen, Ohrenbeichte, Seelenmessen. Und über die heiligen Schriften ließ er zuweilen Andeutungen von höchst verwegenen kritischen Hypothesen vernehmen.

Und wie nun die traurige Komödie des in Köln begonnenen und in Rom fortgesetzten Prozesses gegen Reuchlin sich abspielte, war mit einem Male eine öffentliche Meinung in Deutschland vorhanden und wirksam, welche für die neue „wahre Theologie" eintrat. In den Briefen berühmter Männer (1514, 1519) wurde über die Schar der Reuchlinisten Heerschau gehalten, und in den „Briefen der dunklen Ehrenmänner" (1515—1517) wurde die Obskurantenpartei zum Objekt einer populären satirischen Darstellung gemacht, wie sie im Geiste dieses deutschen 16. Jahrhunderts lag, das nun mutig und gesund allem Abgestorbenen den Krieg machte. Hier ist mit derben Zügen und in manchen unflätigen Situationen der deutsche theologische Don Quixote des 16. Jahrhunderts hingestellt worden: der grobsinnliche, bornierte, faule, unwissende, tölpische Pfaffe, welcher der neuen Zeit vergeblich sich entgegenstemmt. Hier wird der Ablaß vor Luther bekämpft. Und hier wird mit spärlichen Worten, doch darum nicht minder wirkungsvoll auf die neue wahre Theologie hingewiesen, deren Vorbilder Erasmus und Reuchlin sind. Diese Theologie geht auf die Quellen in der Ursprache zurück, sie macht die Kirchenväter wieder zugänglich, und sie vereinfacht die gothisch verschnörkelte Theologie und Kirchendisziplin zu dem Evangelium: wer recht handelt, wird selig.

Im Zusammenhang mit diesem religiös universellen Theismus entwickelte sich nun aber in den deutschredenden Ländern ein neues religiöses Lebensideal.

In Italien war das christlich asketische Lebensideal zurückgetreten hinter der natürlich aus ihren Anlagen entfalteten, in sich vollendeten Persönlichkeit. Hier entwickelte sich im 15. Jahrhundert der uomo universale. In der Selbstbiographie Leon Battista Alberti's, in den großen Umrissen der Person des Lionardo da Vinci ist er erkennbar. „Für die Tätigkeit", sagt Leon Battista Alberti, „ist der Mensch geschaffen, das ist sein Zweck; Nutzen zu bringen, seine Bestimmung." Diese Menschen ruhen ganz auf sich selbst und streben ihrem natürlichen Wesen die freieste Vollendung zu geben.[1] — Einem verwandten Ideal gibt Rabelais in der Schilderung seiner idealen klösterlichen Genossenschaft im Gar-

[1] Für den näheren Beweis muß auf Jacob Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien, besonders Abschnitt II in I[4] 143 ff. verwiesen werden.

gantua Ausdruck. 'En leur reigle nestoit que ceste clause: Fay ce que vouldras. Parce que gens liberes, ben nayz, bien instruictz, conversans en compeignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyent honneur.'[1] — Und ebenso hat in England Thomas Morus in seinem gesellschaftlichen Idealbilde, der Utopia (1516), die religiösen Hauptsätze, Unsterblichkeit und Gottesglauben, auf die Vernunft gegründet und als die Bedingungen menschlichen Glückes und menschlichen Zusammenlebens aufgefaßt: die Gesetze der Natur sind auch die Gesetze dessen, der den Christenglauben schenkt; und wahre Religiosität liegt nicht in religiösen Observanzen, sondern in der ehrenhaften Erledigung der täglichen Pflichten.

Auch in Deutschland tritt, wo der Humanismus einwirkt, in das bedeutende Leben kraftvoller Personen nun ein gesteigertes Bewußtsein ihres Selbst, wie es sich überall an der Verehrung der moralischen Größe der Alten entwickelt hat. Schon in der Mitte des 15. Jahrhunderts fand sich der damals „gelehrteste und beredteste unter den Deutschen", wie ihn sein Meister Aeneas Sylvius nannte, Gregor von Heimburg, in seinem einflußreichen Wirken mit den Alten eben durch das in diesen waltende Gefühl und Ideal des Lebens verbunden. Sie bestärkten ihn in der unbefangenen Freude am Wirken in der Welt. Dem Dominium der römischen Kirche setzte er die Selbständigkeit des Menschen im Glauben gegenüber. 'Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecunque exhibitio fidei. Constat enim coacta servitia Deo non placere."[2] Ihn belebt die Denkart der männlichen römischen Autoren. Diese tritt zur selben Zeit in einer Verteidigungsschrift des Sigismund von Österreich gegen Pius II. hervor: er beruft sich auf das 'ius naturae quod nemo nobis prohibere potest nec a nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est'.[3]

Als solche Persönlichkeiten standen dann vor den Zeitgenossen im Reformationszeitalter der Ritter Hutten und der städtische Patrizier Willibald Pirkheimer. Hutten zumal ist der erste Deutsche, der seine Persönlichkeit mit antikem Selbstgefühl in jeder Wendung seiner Existenz dem Publikum beinahe aufdrängte. Pirkheimer zeigt sich in Dürers Porträt als stattlich und groß gebauter Mann, vom Gefühl seiner Würde erfüllt, mit ausdrucksvollem Antlitz. Er hatte von den Alten wie Aeneas Sylvius und Gregor von Heimburg vor allem Freude am Leben und Wirken, gesundes Gefühl seiner Person gelernt. Das italienische Ideal des

[1] Gargantua I c. 57. [2] Goldast, Monarchia I 558.

[3] Goldast II 1581. Hier auch kraftvoll der nationale Gesichtspunkt. 'Nostrum est, patriam nostram tutare alacriter.'

universalen Menschen verkörpert sich hier in einer echt deutschen Natur und einem reichsstädtisch-bürgerlichen Leben. Auch bei ihm finden wir als Kern aller die Person zusammenhaltenden Überzeugungen die römische Stoa und deren in sich gefaßtes männliches Lebensgefühl. So schreibt er an seine Schwester Charitas: „Solche der wahrhaften Tugend Güter sind viel herrlicher als alle vergänglichen Titel und Ehren, welche nicht im Marmelstein oder Erz, sondern in der ewigen Glorie Monumenten eingeschrieben sind und allen Reichtum weit übertreffen, auch sollen dann alle Ehren glänzen und allen Adel übertreffen und eintun, endlich auch fester, wahrhafter und beständiger sind und bleiben, denn alle äußerliche und zerfließende Dinge. Sintemal sie nicht allein die Menschen, so in dem Meer dieser Welt hin und wider schweben, wallen und umgetrieben werden, ganz sicher und unverzagt in den Port der höchsten Selig- und Unsterblichkeit leiten und führen können, sondern auch die Kraft haben, alle menschlichen Widerwärtigkeiten, Jammer und Elend heilsamlich zu kurieren. Derowegen die Philosophi Stoici vernünftig und weislich fürgegeben haben, daß wir leben, solches sei von der Natur; daß wir aber ernst und recht leben, solches sei der Philosophiae zuzuschreiben. Zwar nicht Wunder, dieweil den Menschen von Gott nichts Höheres noch Herrlicheres gegeben ist als ebendieselbe.“ Und ein anderes Mal: „So sollen wir nun mit der Philosophie versehen, bewährt und bewappnet sein und Fleiß hinwenden, daß wir alles Ungemach beherzet und großmütig ausstehen.“ Ebenso hebt er im Lob des Podagra hervor: „unerschrocken und nicht im geringsten furchtsam sein, das Niedrige verachten und nur nach dem Erhabenen und Großen streben, um der Tugend willen auch das Rauhe und Schwierige ertragen, standhaft bei dem gefaßten Vorsatz bleiben“. In der Ermahnung des Kindleins Jesu an die Jünger sagt er:

„Gang nicht müßig, arbeit hier auf Erden,
So magstu reich und selig werden.“

Und indem nun bei uns durchgehends das Denken und Dichten in den festen deutschen Ordnungen und in christlicher Ehrenfestigkeit verbleibt, gibt der Persönlichkeit dies antike Bewußtsein ihrer natürlichen Kraft eine neue Form. Das vom Gefühl für das Gemeinwesen erfüllte Wirken, zumal in den Städten, findet sich selbst in den Alten wieder. So unbefangen, in naivem Einverständnis, hatten gleichsam zusammen und befreundet mit den Athenern und Römern die Florentiner der großen älteren Zeit gelebt; nun wiederholte sich das bei den Bürgern von Nürnberg und von den andern Reichsstädten, bei den Räten der Reichsregierung, bei ritterlichen Herren und populär wirkenden Schriftstellern. So spricht sich gerade vor Luthers Auftreten im Gegensatz gegen die kirch-

liche Disziplin und Askese das ruhige und feste Zutrauen des tüchtig wirkenden Mannes auf sich selbst und sein natürliches Verhältnis zu Gott in der ganzen Literatur aus.

Sebastian Brant ist der hervorragendste literarische Vertreter des aufkommenden Bürgertums in der Generation vor Luther. In seinem Narrenschiff, das 1494 zuerst gedruckt wurde, sagt er:

„Schau den Duckmäuser! . . .
Wir wollen ja doch auch erwerben,
Daß uns Gott läßt in Gnaden sterben,
Wie er, obgleich er Tag und Nacht
Liegt auf den Knien, betet und wacht;
Er will nur fasten und Zellen bauen,
Wagt weder Gott noch der Welt zu trauen!
Gott hat uns darum nicht geschaffen,
Daß wir Mönche werden oder Pfaffen,
Und zumal, daß wir uns sollten entschlagen
Der Welt! . . .

Es ist Gottes Wille und Meinung nicht,
Daß man der Welt so tue Verzicht
Und auf sich ganz allein hab acht."

Hutten in seiner Satire auf die Zeiten Julius' II., vor Luthers Auftreten noch geschrieben, bekämpft den „Wahn, ein Bandit wie Julius besitze die Schlüssel des Himmels". „Wie? Der menschliche Geist, ein Funke des göttlichen Lichtes, von Gott selber ein Teil, läßt so durch Wahn sich verblenden?"

„Mut, Landsleute, gefaßt! Ermannen wir uns zu dem Glauben,
Daß wir das göttliche Reich durch redliches Leben erwerben;
Daß nur eigenes Tun, und nimmer der heiligste Vater
Heilig uns macht."[1]

Im Gegensatz zu den alten Totentanzbildern, die den Menschen unter dem Druck der dunklen Mächte zeigen, hat Dürer auf der Höhe seines Lebens, 1513, in seinem Ritter, Tod und Teufel die sieghafte Macht des Menschen wie kein anderer Maler dieser Zeit zum Ausdruck gebracht. Daneben hat er Erasmische humanistische weise Friedseligkeit in seinem heiligen Hieroymus hingestellt. Er erzählt von seinem Vater in seinem Tagebuch. Derselbe „wandte großen Fleiß auf seine Kinder, sie zur Ehre Gottes zu erziehen; denn sein höchster Wunsch war, daß er seine Kinder in Zucht wohl aufbrächte, damit sie Gott und den Menschen angenehm würden. Darum war seine tägliche Rede zu uns, daß wir Gott lieb haben sollten und treulich handeln gegen unsern Nächsten."[2]

[1] In tempora Iulii satyra. Schriften III 269 f. Strauß, Hutten (ges. Schr. VII 69).
[2] Dürers Tagebuch bei Thausing S. 73.

Wie drückt sich dann sein großes Gemüt, das in tüchtigem Wirken einfach dem in der Bibel enthaltenen höhern Zusammenhang der Dinge hingegeben ist, in der Stelle seines Tagebuches aus, die über die falsche Nachricht von Luthers Gefangennehmung 1521 niedergeschrieben ist! Er hofft nun, Erasmus werde der Führer sein. „Höre, du Ritter Christi! reite hervor neben dem Herrn Jesus, beschütze die Wahrheit, erlange die Märtyrerkrone! Du bist doch ohnedies schon ein altes Männchen. Ich habe ja von dir gehört, daß du dir selbst nur noch zwei Jahre zugegeben habest, die du noch taugest, etwas zu tun."

Pamphilus Gengenbach in seinem Gedicht „Der alt Eidgenoß" von 1514 zeigt den Schweizern seiner Zeit im Bilde der frühern Generation sein Ideal.

„waren from biderb Leut,
Viel Berg und Tal hand sie gereut,
Deß täten sie sich nähren.
Kein Untreu, Hoffahrt war in ihnen
Und dienten Gott dem Herrn.
Brüderliche Treu war unter ihn',
In ganzer Einfalt zogen's hin
Und hatten Gott im Herzen."

Ein Gedicht gegen die „Totenfresser", d. h. die Geistlichen, die von den Totenmessen leben, ist wohl geschrieben bald nach Luthers sermo de poenitentia. Während die Geistlichkeit vom Papst bis zur Klostermagd sich des guten Lebens aus den Totenmessen erfreuen, klagen die Seelen der Toten. Da sagt unter andern der Bauer:

„Von minen Eltern hab ich ghört,
wer sich siner handarbeit nert,
der sei selig und werd ihm wol."

Diese weltfreudige, grade gewachsene Frömmigkeit fand sich naturgemäß von Luthers Kampf gegen Rom hingerissen. Aber wie zumal im Streit mit Erasmus die Sünden- und Rechtfertigungslehre sich geltend machte, fand eine Sezession statt. Die einen wurden von Luthers mächtiger Person nachgezogen, die andern fanden sich vorwiegend abgestoßen. Pirkheimers Schwester Charitas findet in ihren Denkwürdigkeiten eben das unerträglich, daß „der Mensch keinen freien Willen hat", „daß Gott ohne Zutun des Menschen denselben selig oder unselig haben will"[1], und Pirkheimer selbst war mit ihr hierin einig.[2] Besonders klar drückt sich Theobald Thamer aus. „Es ist etwas wahr, nicht deshalb, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel.

[1] Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer, her. v. Höfler. Vorw. XXXVI, aus Lochner, gesch. Studien S. 86.

[2] Brief an Kilian Leib, ebd. S. XXXVIII, vgl. Döllinger, Reformation I 533.

Diese kann mit der Wahrheit, wie sie in dem Gewissen und in den Kreaturen sich offenbart, nicht im Widerspruch stehen, sondern sie setzt dieselbe voraus."[1]

So war, noch ehe Luther auftrat, von dem Humanismus ein religiös universalistischer Theismus verbreitet worden. Jeder, der damals, befreit von der mittelalterlichen Theologie-Metaphysik, seinen Cicero oder Seneca las, ward in diesem Theismus befestigt. Diesem Standpunkt entsprach ein Lebensideal von Entfaltung der natürlichen Anlagen und von lebensfrohem Wirken in der Welt. In derselben Richtung wirkte der Übergang aus dem Stadium der kriegerischen Feudalität in das veränderter Waffen und veränderter Kriegführung, der Unterwerfung eines übermütigen Adels durch die Fürsten und der Entwicklung von Industrie und Handel in den Städten: eine Zunahme der wirksamen geistigen Energie in der europäischen Welt fand statt. Zumal in Deutschland fand man diesen universalistischen Theismus und dies aktive Lebensideal in Einklang mit der echten Theologie, der Philosophie Christi, wie man sie aus der philologisch-kritischen Behandlung der Quellen des Christentums abzuleiten hoffte. Diese gesunde, ehrenfeste, rechtschaffene, weltfreudige Frömmigkeit, welche in der männlichen Einheit wissenschaftlichen Denkens und frommen Glaubens lebte, unterwarf bei uns die verfallenden Ordnungen des Mittelalters, insbesondere aber die heteronome Regulierung des sittlich-religiösen Prozesses durch die Kirche, einer von gesundem Verstand getragenen Kritik. Den religiös-sittlichen Prozeß im Menschen zu simplifizieren und dem kirchlichen Apparat gegenüber selbständig zu gestalten: das war das Bedürfnis, das bei uns überall sich regte. Und wie später unter dem Schutz von Friedrich, Katharina und Joseph, der französischen Aristokratie jene Philosophie zur Herrschaft in der Literatur gelangte, welche dann von der Französischen Revolution ab die Erschütterung der Throne zur Folge hatte, genau so haben die eben dargestellten Ideen sich während des 15. Jahrhunderts und am Beginn des 16. der Ermutigung oder doch der stillschweigenden Toleranz der Päpste, Kardinäle und Bischöfe zu erfreuen gehabt, welche dann von diesen Ideen bedroht wurden.

Luther kam.

Es gibt in der Menschheit nicht nur eine Kontinuität der fortschreitenden Wissenschaft, sondern auch eine solche der religiös-moralischen Entwicklung. Wie sich ein Mensch fortschreitend im Zusammenhang sei-

[1] In Neanders merkwürdigem Buch über Thamer (1842) S. 25. Vgl. die Stellen über die Autonomie des Gewissens auch der Schrift gegenüber, S. 24: „das Gewissen die geoffenbarte Gottheit selber", S. 28: „dasselbe ist der innere Christus oder das lebendige Wort".

ner Lebenserfahrungen auslebt, so auch das Menschengeschlecht selber. Und zwar sind die großen Veränderungen im sittlichen Leben stets mit denen des religiösen verbunden. Die Geschichte spricht nirgend bisher für das Ideal der religionslosen Moral. Neue aktive Willenskräfte sind, soweit wir sehen, immer in Verbindung mit den Ideen über das Unsichtbare entstanden. Es entspringt nun aber das fruchtbare Neue auf diesem Gebiet immer im geschichtlichen Zusammenhang selber, auf der Grundlage der Religiosität einer ablaufenden Epoche, wie ein Lebenszustand aus einem früheren hervorgeht. Denn nur indem dem echt religiösen Menschen eben aus dem innigsten, tiefsten religiös-sittlichen Erfahren im vorhandenen Verbande auf Grund der veränderten Bewußtseinslage ein Ungenüge entsteht, ist Anstoß und Richtung für das Neue gegeben. So ist es auch in Luther gewesen. Er wollte den Katholizismus reformieren: er wollte das Evangelium erneuern. Wie wir heute das älteste Christentum kennen, geht sein und seiner Genossen moralischer Begriff des Menschen einen entscheidenden Schritt weiter auf der Bahn der religiös-sittlichen Entwicklung auch über das älteste Christentum hinaus. Aus dem traditionell bedingten und belasteten Bestand seiner Ideen dies Neue auszusondern und auszusprechen, ist die Aufgabe.

Luther hat in sich alle Motive der Opposition gesammelt. Eine außerordentliche Gabe trat bei ihm hervor, die Bedürfnisse der Zeit nachzufühlen und ihre lebendigen Gedanken zu vereinigen. Zugleich besaß er doch in seinem religiösen Genie eine einsame und einseitige Kraft, welche die Zeitgenossen wie mit einer höhern ihnen fremden Gewalt ein Stück Weges oder ganz nach sich zog. Er war zum Handeln und zum Herrschen geboren. In seiner Person lag etwas Selbstherrliches, Souveränes. Seine Invektiven gegen den Herzog Georg als den Apostel des Teufels, gegen den König von England als den Hanswurst, dessen Schrift gegen den Protestantismus er mit dem Schimpfen einer zornigen öffentlichen Dirne verglich, der wilde Humor in der Schrift über die Bulle vom Abendfressen des Allerheiligsten Herrn, des Papstes, sind der Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen. Er tröstet einmal Melanchthon in dessen Anfechtungen damit: was denn der Teufel mehr tun könne, als ihn erwürgen? Schon 1516 finden wir den Augustinermönch umdrängt von Geschäften: zwei Schreiber könnte er allein für seine Briefe gebrauchen. Seine dämonischen Augen, die dem Legaten Cajetan schon an dem Jüngling so unheimlich waren, durchdrangen alle Wirklichkeiten dieser deutschen Welt. Und seine tapfere Energie, sein Verständnis der Wirklichkeit, seine Herrschaft über sie beruhte auf dem beständig ihm bewußten Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt. Mögen wir mit der Stoa oder Luther, mit Kant oder Carlyle fühlen: hier

ist der einzige Fond heroischen Handelns, und Voltaires ohne Zahl würden es nur zur Unterwerfung der Klugen unter die Herrschaft der rohen Kraft bringen. Ihm war eine einfache Seele gegeben, bei allem übersprudelnden schaffenden Vermögen und allem genialen Reichtum des Gemütes. In seinem Glauben waltet das den Willensmenschen Eigene, das von Person zu Person geht. Aus dieser einfachen und doch so reichen Natur heraus vollbrachte er die Reduktion des kirchlichen Wustes, erfaßte die Ganzheit des Menschen im Glauben, riß die Nation von Rom los und blieb dem größten Teil derselben selbst dann noch verständlich und nahe, als die harte Einseitigkeit seiner Auffassung des religiös-sittlichen Prozesses immer mehr sichtbar wurde. Er beherrschte die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten. Als der Befreier der persönlichen Religiosität von dem römischen Priesterregiment in einem Kampf auf Leben und Tod hat er die Besten seiner Zeit an sich gezogen. Luther die Bulle verbrennend, dann in Worms, auf der Wartburg: das ist der Luther, den die Nation lieben wird, wenn die persönliche Ausprägung der Religiosität, die ihm hierzu den heroischen Willen gab, längst anderen Formen des Glaubens Platz gemacht haben wird. Neben ihm Zwingli auf der Kanzel des Züricher Münsters und auf dem Schlachtfeld von Kappeln.

Es soll also das ausgesprochen werden, was Luther rückwärts mit der deutschen Mystik, vorwärts mit unserem transzendentalen Idealismus verbindet und wodurch er zugleich den Zeitgenossen der Erneuerer der Gesellschaft auf den tiefsten religiös-moralischen Grundlagen war. In den drei großen Schriften von 1520 ist es enthalten: Von der Freiheit eines Christenmenschen; Sermon von guten Werken; An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Doch muß es aus diesen Werken ausgesondert werden; denn es ist in ihnen mit Bestandteilen härterer und gröberer Art, dem überlieferten Dogma und der Sünden- und Rechtfertigungslehre vermischt. Von diesen Bestandteilen muß zunächst die Rede sein.

Es ist eines der Gesetze der Religionsgeschichte, daß der menschliche Glaube in der historischen Kontinuität und in dem religiösen Gemeinschaftsverbande allein kräftiges Leben und Fortentwicklung hat. Luthers kirchenbildende Macht lag eben darin, daß seine Reform diesem Gesetz entsprach. Wenn das erste Edikt des Justinianischen Kodex, durch welches der Ertrag der dogmenbildenden Konzilien bis zu dem von Nicäa festgelegt wurde, noch zu Luthers Zeit die Basis des öffentlichen Rechts bildete, so hat Luther auf diesem Rechtsboden gestanden, und auch der innerlich freiere Zwingli hat in dem Marburger Gespräch sich auf diesen Boden gestellt. Das Rückenmark der mittelalterlichen Kirche

war der Augustinismus. Die Umformung desselben, wie sie der Augustinermönch aus dem Bedürfnis von Innerlichkeit, Selbständigkeit und Sicherheit des Glaubens vollzog, änderte Form und Begründung der in Nicäa abgeschlossenen Dogmen vermittels der Änderung in der Lehre von der Aneignung des Heils. Die Justifikation, welche der mittelalterliche Mensch an sich erfuhr, war ein objektiver aus der transzendenten Welt durch die Menschwerdung in den Kanälen der kirchlichen Institute, Priesterweihe, Sakramente, Beichte und Werke auf die Gläubigen herabfließender Strom von Kräften, ein übersinnlich regimentaler Vorgang. Die Rechtfertigung durch den Glauben, die Luther erlebte, war die persönliche Erfahrung des in der Kontinuität der christlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen, welcher die Zuversicht zu der Gnade Gottes aus der durch die persönliche Gnadenwahl herbeigeführten Aneignung der Leistung Christi im persönlichen Glaubensvorgang erfuhr. Mußte hiernach eine Veränderung in der Bewußtseinsstellung zum Dogma und in der Begründung des Glaubens an dasselbe eintreten, so berührte dieselbe doch die Materie des altchristlichen Dogma nicht.

Der Glaubensgehalt Luthers, sofern er sich in den Begriffen von Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Versöhnung durch den Opfertod Christi, Sakrament und kirchlichem Zusammenhang der Gläubigen auseinanderlegt, ist neuerdings seit Ritschls bedeutender Darstellung schärfer als früher dargelegt worden, und so darf hier auf diese Darstellungen, besonders auf die meisterhafte von Harnack, verwiesen werden.[1] Es unterliegt keinem Zweifel, daß in Luther wie in Zwingli die Energie des moralischen Urteils, das sichere Bewußtsein vom Zusammenhang des Menschen durch sein Gewissen mit einem höchsten Richter, die fröhliche Zuversicht, vor ihm gerechtfertigt, als sein Werkzeug in der Welt wirken zu dürfen, einen tieferen Ausdruck als vorher jemals gefunden haben. Gerade dieser mit der großen Tradition der Kirche einige Glaubensinhalt gab den Reformatoren die heroische Kraft, Apparat und Disziplin der Kurie abzuschütteln und kirchenbildend zu wirken. Aber zugleich muß es doch dabei bleiben: dieser Zusammenhang religiöser Begriffe ist nicht der Ausgang des Dogma, das „Ende des alten dogmatischen Christentums“ (wenn man nur unter diesem nicht ein in wissenschaftlicher Beweisführung verknüpftes System versteht), sondern hat dieses überall zu seiner notwendigen Voraussetzung. Er steht

[1] Ritschl, christliche Lehre von der Rechtfertigung I[1] 126 ff. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1886. Harnack, Dogmengeschichte III 700 ff. Hiermit sind aber dann die eine andre Auffassung vertretenden Darstellungen von Lommatzsch (Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus, 1879) und Köstlin zu vergleichen.

und fällt selbst mit dem Dogma. Ja sogar das mönchische, franziskanische religiöse Ideal muß als die Voraussetzung für die Lehre von der Sünde und von dem Unvermögen zum Guten angesehen werden.[1] In dem Maße, in welchem die Erbsündenlehre von dieser dualistisch motivierten Unterlage losgelöst wurde, mußte sie zu einer ganz unhaltbaren Darstellung der Erfahrungen über die Menschennatur greifen. Denn Luthers Lehre von Christus und der Rechtfertigung durch ihn macht allerdings Christi „Amt und Werk, so er auf sich genommen hat", zum Kern des Dogma gegenüber den metaphysischen Wesensbestimmungen. Aber eben hierdurch wird der Opferbegriff, dieser dem sittlichen Gefühl härteste Teil des ganzen Dogma, noch entschiedener in den Vordergrund gestellt. Die Einschränkung der zeitlichen und ewigen Seligkeit auf die durch den Opfertod vermittels des Glaubens Gerechtfertigten und Versöhnten, ein Dogma, das wohl machtvoller und verhängnisvoller in das Fühlen der Menschen eingreift als jedes metaphysisch geartete, wird einseitiger als je vorher bei Luther festgehalten. Und die notwendige dogmatisch-metaphysische Voraussetzung dieser ganzen Lehre liegt ja doch in der aus dem sündigen Zusammenhang der ganzen Menschheit losgelösten Natur Christi. Endlich bewahrte Luthers Abendmahlslehre die ganze metaphysische Dogmatik der Gottmenschheit in sich. Alle diese dogmatischen Voraussetzungen sind allerdings in den Dienst einer gemütsmächtigen Zuversicht des Glaubens gestellt; sie werden hierdurch Teile einer einzigen lebendigen Erfahrung; sie werden der Vernunftreflexion entzogen. Aber sie bestehen fort; die Rechtfertigungslehre selbst existiert nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten.

Nun aber wenden wir uns zu dem Neuen in Luther und Zwingli, das über deren Paulinismus und Augustinismus hinausreicht; das innere Fortschreiten der Fassung und Begründung unsrer höheren Überzeugungen suchen wir zu ergreifen.

Das griechische Christentum war in der Bildlichkeit anschaulichen Denkens verblieben. Sein intelligibler, transzendenter Kosmos war das Gegenbild des anschaulich gegebenen Kosmos. Seine Transzendenz über-

[1] Anders Harnack a. a. O. 713. Doch nach Conf. August. Art. 2 besteht das peccatum originale keineswegs einfach in dem Unvermögen, Gott zu vertrauen, sondern gleichwertig in dem: 'quod omnes homines nascantur sine metu Dei' und 'cum concupiscentia'. Auch ist nicht der Zusammenhang mit der Geschlechtslust aufgehoben, sondern die Apologie hebt ausdrücklich aus der deutschen Konfession hervor das: „in Sünden empfangen und geboren, das ist von Mutterleib an voll böser Lust", überhaupt die Bedeutung der concupiscentia. Hiermit ist ja doch auch schließlich Luthers Ansicht von der Ehe in Übereinstimmung. Das wahre Lebensideal hat im Gegensatz hierzu die Möglichkeit einer ethischen Gestaltung des Trieblebens zur Voraussetzung.

schritt nirgend das anschauliche Denken. Es lebte in dem übersinnlichen Schauspiel der Trinität, der ewigen Zeugung und einer Welt von göttlichen Kräften. Das römische Christentum war regimental. Der römische Geist konnte den religiösen Prozeß nur als an ein neues geistliches Imperium gebunden denken. Das höhere Leben floß von Gott her nur in der von diesem Gottesstaat geregelten Ordnung und Disziplin auf die Christen nieder. Die Fides implicita war der Gehorsam von Untertanen. Erst bei den nordischen Völkern tritt der religiöse Prozeß in die Unsichtbarkeit. Er erfaßt seine völlige Verschiedenheit von den anschaulichen Denkvorgängen, wie sie in den Formeln und Beweisen des griechischen Dogma wirksam sind, und er löst sich von dem äußeren Apparat von Mitteln, Disziplin und Werken in einem Gehorsam heischenden geistlichen Imperium los, wie dieser von dem römischen Herrschergeiste geschaffen worden war. Indem Luther dies vollbringt, schließt in ihm vollends die tiefste Bewegung des Mittelalters, das franziskanische Christentum und die Mystik ab, und zugleich beginnt in ihm der moderne Idealismus. In der franziskanischen und mystischen Bewegung hatte sich die gänzliche Loslösung des religiösen Vorganges von allem egoistischen Interesse des Menschen vollzogen. Es mußte einmal diese tief wahre, obwohl nur die eine Seite des religiös-sittlichen Prozesses enthaltende Gemütsverfassung bis in ihre letzten Konsequenzen enwickelt werden. Luther, eines Bergmanns Sohn, in nordischen Bergen, ein Mönch in Nebeln, Schnee und Unbildlichkeit der Natur, ohne einen Schimmer von Kunst in seiner Seele, auch ohne ein stärkeres Bedürfnis nach Wissenschaft, nichts als Unsichtbarkeit alles Höheren um sich, Unbildlichkeit höherer Kräfte und Kraftverhältnisse: Er erst hat den religiösen Prozeß ganz losgelöst von der Bildlichkeit des dogmatischens Denkens und der regimentalen Äußerlichkeit der Kirche.

Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben, aus den in ihm gegebenen sittlich-religiösen Erfahrungen stammt ihm alles Wissen über unser Verhältnis zum Unsichtbaren und bleibt daran gebunden. Und so tritt das intellektuelle Band des Kosmos, das die Vernunftwesen an die Weltvernunft bindet, zurück hinter den moralischen Zusammenhang.

Und blieb auch Luther ablehnend gegenüber dem religiös universalistischen Theismus, unter der Deckung seiner nominalistischen Voraussetzungen: um so entschiedener ergriff der Voranschreitende das Lebensideal der Zeit: überall umgab es ihn: er erfaßte es im höchsten Sinne: der innere Glaubensvorgang hat seinen Ausdruck und seine Wirkungssphäre in der Gestaltung der ganzen äußern Ordnung der Gesellschaft. Wie schrumpfte ihm später dies Ideal ein!

Von dieser Position aus entwickelt der im Oktober 1520 deutsch

und lateinisch veröffentlichte Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen die Summe eines christlichen Lebens, d. h. den religiösen Prozeß, wie er Luthers Christentum damals ausmacht. Der Mensch ist in dem religiös-moralischen Prozeß als dem Mittelpunkt seines Seelenlebens frei. Mit stoischer Energie erklärt Luther von der Gefangenschaft des Leibes, der Krankheit und dem Schmerz: keines „dieser Dinge reiche bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen". Und mit dem Idealismus eines Carlyle oder Fichte bezeichnet er heilige Kleider, heilige Orte, Umgang mit heiligen Dingen als gänzlich gleichgültig.[1] Der religiöse Prozeß ist in seinem Kern ein Unsichtbares, dem Verstande ganz Unzugängliches: der Glaube.[2] Die Gegenwart des göttlichen Wortes in der gläubigen Seele ist eine unzerlegbare Erfahrung, deren Kennzeichen die Zuversicht auf Gott ist. „Allein das Wort und Glaube regieren in der Seele. Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm: gleich als das Eisen wird glutrot, wie das Feuer, aus der Vereinigung mit dem Feuer.[3] Dieser wirksamste, sprachgewaltigste Schriftsteller unsrer Nation trug nun aber zugleich einen Dichter in sich. Mit einer einzigen Kraft der Innigkeit und der herzlichen Poesie kleidet er seine christliche Erfahrung in Symbole. „Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus die arme verachtete böse Seele zur Ehe nimmt?"[4] „Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig, durch sein Priestertum ist er Gottes mächtig."[5] In diesem Vorgang ist zunächst jenes harte Verhältnis der Erbsünde zu der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben vermittels des Blutes Christi enthalten, welches Luther in Paulus und dem Augustinismus um sich vorfand und seinem großen Grundgedanken von der Selbstherrlichkeit der gläubigen Person unterordnete. Es ist aber in ihm zugleich auch der tiefere und ursprünglichere Begriff einer Formierung der Seele nach Gott enthalten, der aus den Evangelien und der Mystik stammt.[6] Hieraus ergibt sich das Verhältnis von Glaube und Werk. „Wie die Bäume müssen eher sein denn die Früchte, und die Früchte machen nicht die Bäume weder gut

[1] Freiheit § 3—4.

[2] Die Funktion des Geistes ist: „unbegreifliche, ewige, unsichtbare Dinge zu erfassen". Magnifikat 1521. — Im Verhältnis zum Glauben kann nach dem „Sermon" auch die Liebe als das Erste gefaßt werden. „Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und beweget werde, ihm herzlich zu trauen."

[3] § 10. [4] § 12. [5] § 16.

[6] § 6 und im lateinischen Text, Opp. I 235. Vgl. in bezug auf die Verneinung des einzelnen zeitlichen Vorgangs, welche an die Fassung Kants erinnert, die andre Stelle, Opp. II 327.

noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte, also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut."[1] „Also fließet aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst."[2]

Die nächste Konsequenz dieser Lehre von dem ganz unsichtbaren und innerlichen Vorgang des Glaubens ist die königliche Freiheit des Christenmenschen und das allgemeine Priestertum. Diese Freiheit ist nicht nur die äußere von der kirchlichen Disziplin, sondern auch die innere von der ganzen Macht der Welt: übereinstimmend mit dem stoischen Begriff von der Freiheit. „Ein Christenmensch wird durch den Glauben so hoch erhaben über alle Dinge, daß er derselben Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit. Ja es muß ihm alles untertan sein und helfen zur Seligkeit." Die Freiheit des „innerlichen Menschen" und seine Herrschaft über alle Dinge besteht darin, daß jedes Ding ihm zum Gut wird und er doch keines bedarf.[3] Die Christen sind sonach alle durch ihren Glauben independent. Das Priestertum ist allgemein. Das geistliche Amt ist nur ein Amt, ein Dienst, eine „Schaffnerei", und die „weltliche, äußerliche, prächtige, furchtbare Herrschaft", welche daraus geworden ist, muß verworfen werden.[4]

Der Sermon von den guten Werken wird von Luther selbst als zusammengehörig mit dem von der Freiheit angesehen.[5] Das Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken wird in diesem Sermon als das der Gesundheit des ganzen Leibes zu dem Wirken der einzelnen Gliedmaßen dargestellt. „Das Leben ruhet nimmer." Die Menschennatur ist immer Aktion: so muß beständig aus dem Glauben das Werk hervorgehen.[6] Die Werke entspringen aber von selber aus dem Inhalt des Glaubens, da der Gläubige in diesem „Christum in sich bildet".[7] Das Werk des Glaubens allein reicht bis zu Gott.[8] Und hier tritt uns nun das gestaltende Prinzip der sozialen Moral Luthers entgegen. Aus dem Glauben folgt als dessen Äußerung „das Werk Gottes wirken in der Welt". Gott „will mit und durch uns sein Werk wirken".[9] Und nun entwickelt Luther aus dem Reichtum seiner innern Erfahrung, anschließend an die zehn Gebote, das gestaltende Wirken des Gläubigen in der Welt. Luthers Macht über die Deutschen beruhte auf den lebendigen Kräften von Umgestaltung der vorhandenen Gesellschaft, welche aus seiner neuen Art das Christentum aufzufassen erwachsen sind. In einer

[1] § 23. [2] § 27. [3] § 15. [4] § 17.
[5] Brief an den Freiherrn von Schwarzenberg 1522.
[6] W. Erl. A. Bd. 20 S. 206, 207.
[7] Ebd. S. 212. [8] Ebd. S. 213. [9] Ebd. S. 227.

willensmächtigen, erfinderischen, tiefsinnigen Generation, welche unter neuen Bedingungen stand und diesen gemäß die abgelebten Ordnungen der Kritik des gesunden Verstands unterwarf und die Verfassung des Reiches endlich ordnen wollte, stand er allen voran. Zumal seine furchtlose Stellung zu den herrschenden Gewalten gewann ihm mehr als irgend etwas alle Besseren. „Es ist leicht zu fechten wider das Unrecht, das Päpsten, Königen, Fürsten, Bischöfen und andern großen Hansen widerfährt. Hier will ein jedermann der frömmste sein." „Wo aber einem armen und geringen Menschen etwas widerfähret, da findet das falsche Auge nicht viel Genieß, siehet aber wohl die Ungunst der Gewaltigen; darum läßt er den Armen wohl ungeholfen bleiben." „Siehe das wäre wohl viel guter Werke vorhanden. Denn das mehrere Teil der Gewaltigen, Reichen und Freunden tun unrecht, und treiben Gewalt wider die Armen, Geringen und Widerparten; und je größer, je ärger."[1]

Hier greift nun aber wie ein neuer Ring in einer Kette in den Zusammenhang die praktisch mächtigste Schrift Luthers ein. An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung, 1520. Sie handelt von dem Träger der Umgestaltung der deutschen Gesellschaft und von den Hauptmaßregeln für eine solche Umgestaltung. Der Träger eines sozialen Wirkens, wie es aus der vertieften religiösen Sittlichkeit sich ergibt, ist in der politischen Organisation der Gesellschaft gegeben. Der „innere Mensch", die Unsichtbarkeit des religiösen Prozesses in ihm, seine Freiheit enthalten in sich keine Verhältnisse von Gewalt und Gehorsam in einem kirchlichen Ganzen: nur der politische Verband ermöglicht die Organisation des sozialen Wirkens. So wird dieser Verband zum Sitz alles Wirkens für das Werk Gottes in der Welt. Die Sphäre der Werke des Glaubens ist die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung. Mit diesem Satz ist erst die völlige Auflösung jedes Gedankens von kirchlicher Werktätigkeit erreicht. In ihm gelangt der harte Kampf Luthers gegen die „Offizialbuben" gegen „die heiligen Gleisner", gegen Pomp, Macht und Menge der guten Werke, gegen all die „heiligen Kleider" erst zum Abschluß. In ihm tritt einer der größten organisatorischen Gedanken, die je ein Mensch hatte, in die Geschichte. Daß es doch Luther nicht gelang, ihn in seiner Reinheit durchzuführen! Der mittelalterlichen Lehre von den beiden Reichen, dem weltlichen und geistlichen, tritt nun der reformatorische Satz gegenüber: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Haupt ist er, und Einen Körper hat

[1] W. Erl. A. Bd. 20 S. 225.

er."[1] Die weltliche Gewalt ist „gleich mit uns getauft", d. h. sie wird ebenfalls von christlichen Personen geübt, sie ist sonach ebenfalls „geistlichen Standes". Da sie nun nach göttlicher Anordnung mit Zwang ausgestattet ist, so erhält durch sie die christliche Gesellschaft des deutschen Volkes ihre Organisation. Diese umfaßt alle sozialen Tätigkeiten. „Schuster, Schmied, Bauer hat jeglicher seines Handwerks Amt und Werk, mit diesem soll jeder dem andern nützlich und dienstlich sein, in einer Gemeinde ist also vielerlei Werk gerichtet, Leib und Seele zu fördern: wie die Gliedmaßen des Körpers alle eins dem andern dienen."[2] Eben solches Amt und Werk für das Ganze vollbringen nun auch die zu kirchlichen Leistungen Beauftragten, vom Bettelmönch bis zum Papst. Und die Staatsgewalt beherrscht gleichmäßig alle Ämter und alles Wirken. „So soll man ihr Amt lassen frei gehen, ungehindert, durch den ganzen Körper der Christenheit." Indem sie nun aber von den neuen Ideen erfüllt ist, welche doch mit der ganzen Veränderung des europäischen Geistes in Zusammenhang stehen, muß sie der Träger und das Organ von Reformen auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete werden. Im Namen des neuen christlichen Geistes fordert Luther eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft in ihren weltlichen und kirchlichen Ordnungen. Dies war die Zeit, in welcher die Worte dieses deutschesten Menschen bald in jeder deutschen Brust nachklangen, und alles, was die Nation vom Reiche und seinem Regiment ersehnte, mit Luthers Reform im Einverständnis erschien. Papstgewalt, Kardinäle, geistliches Recht, Annaten, Kaufgelder für das Pallium werden von Luther verurteilt; überhaupt die Abführung von so viel deutschem Geld nach Rom; wer aus Rom kommt, eine dotierte Stelle sich übertragen zu lassen, sollte ins Wasser geworfen werden; keine Bestätigung eines geistlichen Amtes darf aus Rom eingeholt werden; der Papst soll nur in Glaubenssachen Aufsicht über die Bischöfe führen; überall müßte die schärfste Kontrolle der Finanzgewalt der Kurie stattfinden. Im Kloster zu bleiben oder es zu verlassen, sei in jedes Mönches Belieben, zu heiraten in dem jedes Priesters. Auf weltlichem Gebiete fordert Luther Gesetze gegen den Kleiderluxus, gegen die massenhafte Einführung ausländischer Spezereien, den Zinskauf, die großen Handelsgesellschaften, das alte deutsche Laster unmäßigen Fressens und Saufens, die Frauenhäuser: dann allgemeine Sorge für den Jugendunterricht. Er verweist auf seine Worte über das Gerichtswesen im Sermon: die Spinnwebe fahen wohl die kleinen Fliegen, aber die Mühlsteine fallen durchhin. Neben dem

---

[1] An den Adel, in der „Niederlegung der ersten Papiermauer", am Anfang.
[2] Ebd., verkürzt.

Krieg erschienen ihm dort als das größte Übel die bösen Bestien, als Löwen, Wölfe, Schlangen, Drachen, das sind die bösen Regenten.

Dies waren Luthers Ideen von 1520. Ein neuer Tag schien in ihnen über Deutschland aufzudämmern. Sie entsprangen aus einer Lage, in welcher eine reformierte nationale Kirche unter dem Papste noch möglich erschien. Die Herbeiführung dieser Reform erhoffte Luther damals nicht mehr von einem allgemeinen Konzil, wohl aber von dem Deutschen Reiche, von Kaiser, Fürsten, Adel und Städten.[1] Als Karl V. damals Oktober 1520 nach Deutschland zu Krönung und Reichstag zog, rief ihm Hutten zu: „Tag und Nacht will ich Dir dienen ohne Lohn; manchen stolzen Helden will ich Dir aufwecken, Du sollst der Hauptmann sein, Anfänger und Vollender, es fehlt allein an Deinem Gebot.“ So bestand im Gemütsleben der Nation ein inniger Zusammenhang zwischen dem Streben nach einer nationalen, ständischen, starken Reichsregierung, einer innern Beseelung derselben durch das reine Evangelium und einer Einordnung des neuen Glaubens in sie. Die Denkschrift aus dem Schoß des Wormser Reichstags über die päpstliche Mißwirtschaft und die kirchlichen Mißbräuche stand schließlich doch auf gemeinsamem Boden mit Luthers Schreiben an den Adel und mit Huttens Flugschriften. Wäre eine Verwirklichung dieser Ideen Luthers möglich gewesen? Zu unserm Unglück war unsre kirchliche Reichspolitik von den auswärtigen Verhältnissen zwischen dem Kaiser, dem französischen König und dem Papste bedingt.

Nun trat aber Zwingli neben Luther.

In Zwingli vollzog sich dieselbe Umgestaltung des Christentums in die selbständige Innerlichkeit der im Willen einheitlichen Person. War in ihm nicht dieselbe trotzigfeste Originalität, so stand er eben darum mit der ganzen geistigen Bewegung der Zeit in um so klarerem Einverständnis. Er nahm den religiös universellen Theismus und das von diesem bedingte Lebensideal auf das entschiedenste in den Zusammenhang des echten Evangeliums auf, wie er dieses im Sinne des verbreiteten Augustinismus verstand, der ihn auf Paulus zurückführte. Eine erfrischende, männliche Gesundheit lebt in dem wohlgestalteten, heitern, in seinem republikanischen Staatswesen tapfer wirkenden Manne und strömt überallhin von ihm aus. In der reinen Luft der hohen Alpen erwachsen, in einer wohlhabenden Familie vom tätigsten und heitersten Gemeinsinn: fast noch als Knabe schon von dem Humanisten Wölflin und dem Theologen Wittenbach mit dem herzlichen Streben nach dem reinen einfachen Evangelium und zugleich mit der Freude an den großen Alten

[1] Sermon W. 20, 267.

erfüllt, so daß er später sagen durfte, was wir mit Luther gemeinsam haben, war schon unsre Überzeugung, ehe wir seinen Namen kannten: so ist er ohne innern Kampf mit hellem männlichem Selbstgefühl dazu fortgeschritten, Zürich von dem katholischen Bischof loszureißen, das reine einfache Evangelium herzustellen, sowie eine Verbesserung der Sitten und der republikanischen Ordnungen der Schweiz hierdurch herbeizuführen.

Auch dem schweizerischen Reformator des Christentums war der Mittelpunkt seines Glaubens die Zuversicht zu Gott, welche auf die Rechtfertigung durch den Glauben gegründet ist. Nur in der Kontinuität der Überzeugungen vollziehen sich die großen sittlich-religiösen Fortschritte. Er war früh in der paulinisch-augustinischen Rechtfertigungslehre durch seinen Lehrer Wittenbach gefestigt worden. Aber inmitten der dem Augustinismus gemeinsamen Formeln tritt doch als ein ihm eigner Grundzug hervor, daß er Gottes Wirken in allem endlichen Geschehen gewahrt und auch der gläubige Mensch ihm eine aktive Kraft, ein Werkzeug Gottes ist. Daß vor allem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein Tod im Zusammenhang eines Ratschlusses steht, der mit der Schöpfung eines Menschen, der sündigen mußte, begann und seinen Mittelpunkt in der Offenbarung des Wesens Gottes, nämlich seiner Gerechtigkeit und Güte, an die Menschen hatte. Alsdann daß in diesem notwendigen Zusammenhang der Erlösung jeder einzelne durch die Gnadenwahl zum Glauben determiniert wird. Endlich daß dieser Gläubige durch die Gnadenwahl zum Werkzeug Gottes, der mit seinem Zweckwirken als das Gute die ganze Welt erfüllt, unfehlbar und ohne Möglichkeit des Rückfalls wird. Eine grandiose Willensstellung! Indem sie den Menschen aller Wahlfreiheit beraubt, gibt sie ihm doch zugleich den höchsten Wert, erfüllt ihn mit einem unermeßlichen Selbstbewußtsein und mit der Zuversicht, das bewußte, willentliche und darum freie, von Gott gehaltene Organ des göttlichen Wirkens in der Welt zu sein. Eine lange ernste Reihe heroischer Naturen bis zu Cromwell steht unter dem Einfluß dieser Willensstellung.

Diese evangelische Willensstellung ist aber bei Zwingli in Zusammenhang mit philosophischen Ideen, die er in Plato und seinem geliebten Seneca fand und für die ihm weiter die Humanisten von der Florentiner Akademie und Pico ab bis auf Erasmus, unter ihnen Pico voran, leitend gewesen sind.[1] Das Band, welches die beiden Ausgangs-

[1] Zeller, Zwingli 1853, bes. S. 41 hat auf den Einfluß der Stoiker auf Zwingli mit Recht hingewiesen. Sigwart hat die schöne Entdeckung gemacht, daß insbesondere die Gotteslehre Zwinglis durch Pico von Mirandola bedingt ist (Sigwart, Zwingli 1855, Einleitung). Wenn nun Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung S. 151 ff. Zeller vorwirft, „er

punkte Zwinglis von Anfang verknüpfte, liegt in der Fassung der Aufgabe der Philosophie bei Seneca und bei Pico. Bestimmte doch auch Seneca die Philosophie als Studium virtutis, war ihm doch ihr Ziel, durch die Vertiefung in das Allwirken Gottes, welcher Inbegriff des Guten ist, sowie in der freiwilligen Hingabe an ihn, zur beata vita, der Seligkeit zu gelangen.[1] Vermögen wir auch nicht das Verhältnis der bildenden Kräfte in seinem reformatorischen Bewußtsein abzumessen: im Interesse einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Reformation muß anerkannt werden, welche durchgreifende Bedeutung der religiös universalistische Theismus für die freiere Gestaltung der reformierten Glaubensstellung gehabt hat. Gott ist Zwingli, im Geiste und vielfach mit den Worten Picos, panentheistisch das alleinige Sein, das allumfassende Gut oder Gute: summum bonum. Da es nur ein Unendliches gibt, folgt notwendig, daß nichts außerhalb desselben ist. So ist das Sein des Universums der Dinge das Sein Gottes selbst. Zwingli kann sich die Formel der Eleaten aneignen „Alles sei Eines". Bewegte sich etwas aus eigener Kraft, so würde es die Kraft der Gottheit einschränken.[2] Daher hat Plinius recht, die Natur sei Gott. In Gott ist also alles Endliche gesetzt und determiniert. Die „menschliche Weisheit von dem freien Willen" ist uns von den Heiden eingeflößt. Aus der folgerichtigen panentheistischen Notwendigkeitslehre ergibt sich die Determination des Menschen zum Fall wie zum Glauben. Die Gnadenwahl, die vor dem Glauben stattfand, ist nicht dessen Folge, sondern sein Grund.[3] Und die Theodizee liegt so auch hier nur im Zusammen-

wolle bei den Reformatoren in erster Linie eine Lehre von der Rechtfertigung entdecken", als ob „die Erkenntnis der reformatorischen Bedeutung von Zwingli und Luther schon durch die Darstellung und Vergleichung ihrer theologischen Systeme erschöpft wäre": so hätte Zellers Abhandlung, Jahrb. 1857, ihn von der Irrtümlichkeit dieser Voraussetzung überzeugen müssen. Das aber, was Ritschl wirklich von seinen Vorgängern trennt, die Aussonderung eines innerkirchlichen Bezirks leitender kirchlicher Personen, die Loslösung dieser Personen vom allgemeinen Zusammenhang der Ideen und die ausschließende Erfassung der religiösen und kirchlichen Kontinuität in ihrer Arbeit, ist, so höchst fruchtbar auch die Durchführung seines Gesichtspunktes in Fortsetzung des nächstverwandten Neander, der aber für die Organisation in der Kirche und ihrer Lehre zu wenig Sinn hatte, und in Ergänzung der anderen Dogmenhistoriker sich erwiesen hat, doch mit der unbefangenen Interpretation der religionsgeschichtlichen Tatsachen nicht in Einklang.

[1] Aus unzähligen Stellen hebe ich hervor epp. mor. 89, 108, dann 16, 110 de providentia vielfach, besonders I 4ff. Für die Freiheit des Christenmenschen bes. de vita beata 4ff. — Über Picos Auffassung der Philosophie Sigwart, Zwingli S. 16.

[2] 'Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse.' — 'Esse rerum universarum esse numinis est.' — 'Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, iam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis. Zwingli, providentia 85ff.

[3] 'Electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi.' Fid. rat. IV 7 m.

hang des göttlichen Weltplanes. Die stoische Lebensstimmung, an der Lektüre Senecas genährt, drückt sich in dieser Begründung der sittlichen Freiheit auf einen panentheistischen Determinismus aus. Indem der Mensch sich dem göttlichen Willen unterwirft, wird er von allem Äußeren unabhängig. So zweifelt Zwingli nicht, daß auch Heiden wie Sokrates und Seneca zum ewigen Leben erwählt worden sind.

Dieser allgemeinen Determination durch Gott entspricht eine universelle Offenbarung Gottes. Religion ist Zwingli das Vertrauen des Kindes zum Vater, daß dieser Sorgen, Übel und Böses zum Besten wenden werde.[1] Offenbarung ist ihm die innere Erleuchtung durch Gott, die diesen erkennen und nach seinem Willen leben lehrt. Diese Offenbarung ist an nichts Äußeres gebunden, und sie ist nicht durch die Grenzen der Christenheit eingeschränkt. Haben heidnische Autoren wahr geredet, so hat Gott es ihnen eingegeben, sonst wäre es nicht wahr.[2] Aussprüche des Plato und Seneca sind göttliche Orakel. Diese Heiden haben aus dem Quell Gottes oder der Natur geschöpft. Seneca zumal mag unter den heiligen Schriften zitiert werden.[3] Moses, Paulus, Plato und Seneca stehen als Zeugen bei ihm nebeneinander. Alles Wahre, Heilige, Gültige ist göttlich. „Wer die Wahrheit ausspricht, redet aus Gott."

Zwingli hebt weiter entsprechend seinem energischen Gottesbewußtsein, seiner Zuversicht der Gnadenwahl, seinem Glauben an die universelle Offenbarung Gottes viel entschiedener, als die deutsche Reformation die ausschließliche Kausalität Gottes in dem religiös-sittlichen Prozeß und dessen hieraus folgende Innerlichkeit hervor. In dem großen Bewußtsein der Macht Gottes und des Glaubens hat er auch diejenigen äußeren Hilfsmittel des religiösen Lebens, an denen Luthers menschlich und ästhetisch reicheres und beweglicheres Gemüt noch hing, verworfen. Nichts als Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, Energie in dieser lichten, schlichten, hellen Kirche. Wie er fest auf den Bekenntnissen der alten Kirche und der auf sie gegründeten paulinisch augustinischen Rechtfertigungslehre stand, waren ihm Trinität und Menschwerdung die beiden Grundlagen seines ganzen Glaubenslebens. Doch schon in der

[1] 'Ea igitur adhaesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est.' De vera et falsa rel. 1525. S. 50.

[2] 'Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset.' De vera et falsa rel. 1525. S. 9f.

[3] 'Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cuiusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibis mens sentiat.' Provid. 93.

Menschwerdung überwiegt ihm das sich Aufschließen der Gerechtigkeit und Güte Gottes. Und bei jeder Erörterung der Trinität gilt es ihm vor allem, die Einheit des göttlichen Wesens festzuhalten. So ist es tief im Geiste der Kirche Zwinglis begründet, daß aus ihr die Unitarier hervorgegangen sind. Da der Geist oder das innere Wort allein den Glauben erwirkt und ihn auch dort erwirken kann, wohin kein Buchstabe der Schrift gedrungen ist, so wird durch den Geist allein die Schrift aufgeschlossen und ausgelegt. Der christliche Geist in Zwingli lehnt so ein ganzes neutestamentliches Buch, die Apokalypse, ab. Die Beimischung menschlicher Schwäche in der Gemeinde macht die Normierung durch die Schrift erforderlich. Schärfer als Luther gegen die kirchliche Tradition, selbst gegen das Herzliche, Gemütvolle in ihr, neigt sich Zwingli der Regel zu, daß nur, was von ihr durch das innere Wort und die Schrift bestätigt ist, fortexistieren soll. „Der Gloub oder die Salbung empfindt in jr selbs, daß uns Gott mit sinem Geist inwendig sicheret; und daß alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung.“[1] Der Geist ist selbst Kraft und Wirken: er bewegt alles: wie sollte er ein Vehikel bedürfen?[2] Den Sakramenten muß Zwingli die übernatürliche Wirkung, sonach auch die übernatürliche Beschaffenheit absprechen: sie sind Zeichen, Symbole. Gottesdienstliches Gepränge, Anrufung der Heiligen, Bilder von Christus oder Heiligen in den Kirchen ziehen das Gemüt ab von dem Unsichtbaren, von der ganz innerlichen aktiven Kraft Gottes in uns.

Diese ganze Welt von Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, von Seele zu Seele in den bildlosen, dem Wort gewidmeten Bet- oder Predigthäusern sich mitteilend, wird nun aber sichtbar und wirksam in den Willenshandlungen der Christen in der Welt und der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach dem christlichen Ideal. Und hier allein wird sie es. Das neue religiös-sittliche Lebensideal, das dem Weltwirken zugewandt ist, spricht sich entschiedener noch als bei Luther in dem von Zwingli geschaffenen Lebenszusammenhang aus, nach welchem der Glaube eine aktive Kraft ist, diese Kraft die Regel ihres Wirkens in dem Sittengesetz hat, und vermittels ihrer der Mensch zum Werkzeug Gottes in dessen Weltwirksamkeit wird. Das Gesetz ist der Ausdruck des Wesens Gottes, und so ist es als Bestandteil der frohen Botschaft oder des Evangeliums in den Glauben eingeschlossen. Der gesetzlichere Charakter der reformierten Religiosität, ihre durch ihn bedingte größere Wertschätzung des Alten Testaments und ihre Handhabung der Kirchenzucht treten an ihr überall, in England, Schottland,

[1] Frundlich Verglimpfung. 1527 B IV. [2] Fidei ratio IV 10.

Nordamerika hervor. Zugleich eine großartige Energie in der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach den Prinzipien des Glaubens, des Sittengesetzes, der Schrift: eine wahrhaft soziale Ethik.

Nun macht sich aber hier doch nur um so entschiedener bei Zwingli und den Reformierten eine schon bei Luther wahrgenommene Schwierigkeit geltend. Zwar wird in dem Begriff des Reiches Gottes und seiner wirksamen Glieder eine soziale, die Gesellschaft gestaltende Sittlichkeit gefordert. Aber gerade der religiös einzige Inhalt der Evangelien enthält doch nicht die erforderlichen teleologischen Prinzipien für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Der nach diesen Prinzipien lebende Christ müßte nicht nur keinen Zins nehmen, sondern sein Eigentum an die Armen verteilen, er dürfte weder Eide leisten, noch das Schwert ziehen oder Kriegsdienste leisten. Auch wurden diese Forderungen rings um Zwingli von den Taufgesinnten im Namen des apostolischen Lebens erhoben. Der Ausweg, den Zwingli einschlug, ist oftmals seitdem verfolgt worden. Zwingli unterschied zwischen einer inneren (idealen) Ordnung der Gesellschaft, die zwischen wahrhaft Heiligen stattfinden könne, und einer äußeren, welche durch unsre Sünden geboten ist. Zumal die Eigentumsrechte sind an sich unvollkommener als die Gemeinsamkeit des Besitzes, aber in dieser Welt voll Eigennutz sind sie unentbehrlich und wir können uns nur durch Wohltätigkeit dem vollkommenen Zustande nähern.[1] Dieser Ausweg führt nicht überall zum Ziele. Das Eigentumsrecht sichert ihre natürliche Sphäre eben jener aktiven Energie unseres Willens, in welcher wir der tätigen göttlichen Kraft auch nach Zwingli ähnlich sind. Der Mut des Handelns, der sich in der Wehrhaftigkeit ausdrückt, ist keine Unvollkommenheit, verglichen mit dem Mut des Duldens, sondern ein Teil des echt menschlichen Ideals. Das Christentum hebt eben nur den transzendenten Bezug des Menschen heraus, als verschwände außer Gott und der Seele alles Wirkliche. Die aus diesem transzendenten Bezug folgenden Begriffe, besonders der von der Brüderlichkeit aller Menschen, von ihrer Gleichheit vor Gott, ihrer Würde durch ihre Gottähnlichkeit können als religiöses Erlebnis nicht überboten werden, ermangeln aber näherer Zweckbestimmungen, die eine Gestaltung des Lebens von ihnen aus ermöglichen würde. So bedarf also die Auffassung der Stellung des Menschen in den Quellen des Christentums, um die soziale Gestaltung leiten zu können, einer Ergänzung von anderen Gesichtspunkten aus.

Dies bestätigt sich auch durch eine weitere Betrachtung. Darin hat Zwingli die Wahrheit gesehen, daß die Einrichtungen der Gesellschaft

[1] Stellen bei Zeller S. 187.

in einem christlichen Staatsganzen das Zusammenleben werdender Christen zur Aufgabe haben. Sonach müssen in den leitenden Prinzipien eines christlichen Staates Regeln sein, welche aus diesem umfassenderen Verhältnis entspringen. Auch dies führt auf Prinzipien einer sozialen Moral, in welchen die christlichen Ideen nur einen Bestandteil bilden. Man kann in dem ausschließlich transzendenten Bezug der Menschen eine Einseitigkeit des Christentums finden; man kann die Einseitigkeit aller Religion darin erblicken: jedenfalls haben Luther wie Zwingli vergebens gerungen, das vollere, allseitigere religiös-sittliche Lebensideal, von dem sie getragen waren, auszugleichen mit den Quellen des Christentums. Zwingli war hierin erfolgreicher als Luther. Besonders weil die Ideen der Alten und die politische Luft seiner Heimat ihn trieben, die fühlbarste Schranke der apostolischen Zeit zu überwinden. Nie darf die Geschichte Zwingli und der reformierten Kirche vergessen, was sie hierin leisteten. Sie hatten den Mut, auch auf so unzureichenden Grundlagen, trotz all der eben dargelegten Schwierigkeiten, trotz des Unvermögens, diese eben definitiv aufzulösen, für eine Umgestaltung der Gesellschaft und des politischen Lebens aus dem neueroberten christlichen Lebensstande heraus zu wirken. Sie zuerst haben die Sklavenfesseln zerrissen, welche die christliche Überlieferung von der Cäsarenherrschaft her trug: jene Regel der apostolischen Zeit vom widerstandslosen Gehorsam der stillen Gemeinden im Lande unter einer ihnen gleichsam fremden Obrigkeit. Sie zuerst haben dem neuen christlichen Geiste die Kraft, die staatliche Ordnung zu gestalten, zuerkannt. Sie haben es als die Pflicht der Christen begriffen, mitzuwirken an der Gestaltung der obrigkeitlichen Verfassung. Der Staat bedarf nach Zwingli der im wahren Evangelium enthaltenen höheren Gesinnung: nur der wahre Christ verwaltet ein obrigkeitliches Amt richtig; eine Regierung ohne Gottesfurcht ist Tyrannei: die Absetzung des Tyrannen durch den übereinstimmenden Willen des ganzen Volkes ist berechtigt.[1]

Und hier greifen nun das Vorbild der apostolischen Gemeinden und die schweizerischen Verfassungen rings umher ein, um der reformierten Kirche die Richtung auf eine Gestaltung der politischen Ordnung zum republikanischen Systeme hin zu geben. Erkannte Zwingli in der christlichen Gesinnung die Regel der politischen Gestaltung der Gesellschaft, so ward ihm nun, auf Grund des eben bezeichneten Mangels umfassender Prinzipien sozialer Sittlichkeit, die mit dieser Gesinnung in apostolischer Zeit entstandene Ordnung der Gemeinde zum Vorbild der politischen

[1] Von Zwinglis Darlegungen sind besonders belehrend de vera et falsa religione 1525, S. 296ff. und die Predigt von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit. 1523.

Ordnung. Ein Anfang von Bewegungen, welche, zumal mitgetragen von dem hinzutretenden naturrechtlichen Gedanken, Europa beinahe zwei Jahrhunderte hindurch erschüttert haben. So wenig sind Ideen bloße Begleiterscheinungen der politischen Veränderungen. Die Selbstregierung des christlichen Volkes ist nun das Ideal der reformierten Christen bis in das Zeitalter Cromwells und seiner Reiter geworden und dieses Ideal hat an der Umgestaltung des politischen Systems von Europa noch bis zur Revolution von 1688 mitgewirkt.

Fassen wir noch einmal das Große in Luther und Zwingli zusammen, wodurch sie damals alles mit sich fortrissen. Ein neues sittlich-religiöses Lebensideal. Ein in das Unanschauliche, Innerliche, Unabhängige umgewandeltes Verhältnis der Person zu dem Unsichtbaren, das sie umgibt. Sie erfassen den Glauben als einheitliche, zuversichtliche Willensverfassung der Person, gegründet auf ihren realen Zusammenhang mit dem Unsichtbaren: die äußere Disziplin des alten priesterlichen religiösen Prozesses, die so lange auf der Menschheit gelastet und ihr ganzes Leben umspannt hatte, tun sie entschlossen von sich. Aus diesem Glauben quillt eine aktive Energie der ganzen Person, deren Funktion das volle Leben in der Welt, die sittliche Gestaltung aller konkreten Lebensverhältnisse, ja die Reformation des gesamten bürgerlichen, politischen und religiösen Lebens der Gesellschaft ist. Und so wird ihnen diese religiös, bürgerlich und politisch geordnete Gesellschaft zum Körper des christlichen Geistes: sie verwerfen die mittelalterliche Teilung des Regiments über die Welt in die beiden Reiche: die abgelebten Ordnungen werden im Namen der tiefen, neu errungenen christlichen Lebensstellung von ihnen überall erschüttert und teilweise zerstört.

Aber fassen wir auch noch einmal zusammen, warum nun aus dieser neuen Willensstellung des Menschen nicht in gerader Linie die erstrebte Neuordnung der kirchlichen, bürgerlichen und politischen Gesellschaft sich ergab. Die neue religiöse Formation enthielt so wenig als das Christentum des apostolischen Zeitalters, auf das sie sich stützte, ausreichende Prinzipien zur Gestaltung der Gesellschaft. Eben aus dem apostolischen Christentum hatte der römische Herrschergeist das katholische Kirchensystem entwickelt. Er hatte für die tiefinnerliche, weltabgewandte Lebensstellung so eine wirksame Organisation angestrebt, durch welche sie die Herrschaft über die Welt gewönne. Ein ungeheurer Widerspruch! Derselbe mußte sich in der Verweltlichung dieser geistlichen Organisation geltend machen. Er ward im Innern derselben von den tiefsten Geistern jeder Zeit tragisch empfunden. Die Reformation hebt ihn auf. Aber wird sie nun vermögen, aus sich heraus eine Ordnung der Gesellschaft zu gestalten, die ihr entspricht?

Zunächst erzittert unter dem Einfluß der neuen Ideen der ganze Boden des alten Reiches nördlich bis in die Niederlande und südlich bis in die Schweiz. Gewiß, so wenig als die Ideen der französischen Aufklärung die Revolution hervorgebracht haben, sind durch Luthers und Zwinglis Predigt und Schriften die Bauernkriege und die täuferischen Aufstände herbeigeführt worden. In dem einen wie in dem andren Falle war es ein unerträglicher Druck, der die revolutionären Kräfte entband. Aber in jedem der beiden Fälle haben die neuen Ideen der Bewegung ein höheres Recht mitgeteilt und ihr die Bahn gewiesen. In dem ersteren Falle überwog in der Bewegung der Kampf um die geistige Selbständigkeit, welchen die Laien gegen die geistliche Klasse führten. In dem andern Falle überwog der Kampf um die politische Freiheit, welchen das Volk gegen die Fürsten und den Adel führte. In beiden Fällen sind dann unter Berufung auf diese leitenden Ideen Eingriffe in das bestehende Recht ohne Zahl vollzogen worden. Die Reformation kann in bezug auf die Gewaltakte, die damals in ihrem Namen begangen wurden, auf die krankhaften Zuckungen, die in ihrem Gefolge auftraten, weder einfach verantwortlich gemacht, noch einfach freigesprochen werden. Auch wirkten in diesen revolutionären Vorgängen nicht allein die schlimmen Eigenschaften der menschlichen Natur, die überall auftreten, wo die gewohnten Regeln der Geschäftsführung versagen, der einförmige Gang bürgerlichen Lebens durch das Außerordentliche unterbrochen wird, Verbannte von Stadt zu Stadt ziehen, rechtlos gewordene Existenzen, wie hier entlaufene Mönche und brotlose Priester auftreten. In den Grundsätzen des neuen Evangeliums selbst lagen erhebliche Gründe für die Ausschreitungen. Diese Grundsätze waren sehr verschiedener Deutung fähig. Sie wurden in Augsburg anders gefaßt als in Basel, und in Zürich anders als in Straßburg. Und unzählige Schattierungen derselben bekämpften einander, zumal in den Reichsstädten. Sie riefen grenzenlose Erwartungen hervor. Aber sie enthielten, wie wir sahen, kein zureichendes Prinzip, die erhoffte Neuordnung der Gesellschaft in festen Grenzen zu gestalten.

Die neu errungene Lebensverfassung hatte das Christentum des apostolischen Zeitalters überschritten. Sie fand also in dem Beweis aus der Schrift keine zureichende Grundlage mehr. Sie stand mit dem Neuen in sich auf der Macht und dem Recht der religiösen Erfahrung. Sie hatte mit dem Satze, daß der lebendige religiös-sittliche Prozeß des Glaubens nicht etwa nur der Erkenntnis des Unsichtbaren und seiner Bezüge zu uns vorausgehe, sondern eben dies lebendige Wissen in sich fasse, das dann keiner weiteren Aufklärung fähig sei, die Grenzen des bisherigen metaphysischen Standpunktes überschritten. Aber Dunkelheiten umgaben sie nun ringsum. Welches ist das Verhältnis des inneren Wortes zu der

dogmatischen Symbolschrift, in welcher die dogmenbildenden Konzilien es fixiert haben? In welchem Umfang sind neben den religiösen Formen unsres Bewußtseins vom Unsichtbaren die philosophischen berechtigt? Muß man nicht von der christlichen Gestalt des höheren Lebens auf die Bedingungen derselben in der immer gleichen Menschennatur, in der Psychologie, Selbstbesinnung, Erkenntnistheorie zurückgehen? Andrerseits ergänzende Prinzipien für die Gestaltung der Gesellschaft aus den andren Kultursystemen derselben entnehmen? Fragen, von denen die Aufklärung und Begrenzung dieser neuen subjektiven Lebensverfassung abhing. Noch war die ungeheure Macht subjektiver Selbstgewißheit und Lebenszuversicht in diesem neuen Standpunkt nicht mit der entsprechenden klaren Reife und Gestaltungskraft verbunden. In der protestantischen Gemeinde lag das Prinzip des inneren Wortes mit dem der Schrift im Streit: die Evangelien mit Paulus: das apostolische Leben mit den Menschen wie sie sind: das christliche Ideal mit der Staatsräson; vor allem doch das Wort der Bibel mit der in der Reformation fortgeschrittenen Gestalt des religiösen Lebens.

Und nun trat ein neues Moment allgemeiner Unsicherheit, revolutionären Ringens hinzu. In derselben Zeit, in welcher die neuen Ideen überall in Deutschland siegreich vordrangen, war die einheitliche Aktion des Reiches in bezug auf dieselben gelähmt.

Ebenso verschärfte sich in der Schweiz der Gegensatz zwischen den Urkantonen und den protestantischen Bezirken und erschien unüberwindlich; auch hier rang man vergeblich nach einer einheitlichen Regelung der Reform in dem Ganzen der Eidgenossenschaft. Die einheitliche Leitung der großen Bewegung war nicht herbeizuführen.

Dies waren die Bedingungen, unter welchen eine Bewegung, in welcher alle fortschreitenden Kräfte vereinigt gewesen waren, die wie ein glühender Lavastrom nach allen Seiten sich ergossen und alles mit sich fortgerissen hatte, etwa seit 1524 zu erstarren begann. Die Kirchenbildung war nun in die Territorien verlegt, das Ideal einer das Reich umfassenden religiösen Reform entwich in nebelhafte Fernen. Für die Anhänger des neuen Glaubens war nach der Verneinung der Autorität von Konzilien und Päpsten kein Richter und keine Norm der Auslegung von Schrift und Glaubenserfahrung da. Alle Schwierigkeiten, mit denen der Protestantismus bis heute ringt, waren damals sogleich da. Und in dieser freien Mannigfaltigkeit persönlicher Überzeugungen hat er doch trotz all dieser Schwierigkeiten sein Leben. Das Nächstliegende wäre gewesen, daß die Bewegung sich mit evangelischer Freiheit in Gemeinden und kleinen Verbänden ausgebreitet hätte. Dies hätte aber die religiöse Gährung permanent gemacht. Es widersprach dem Verhältnis eines

religiösen Genius wie Luther zu den glaubesuchenden autoritätsbedürftigen Menschen, wie sie nun einmal sind. Es hätte klare Prinzipien der Fortgestaltung der Gesellschaft in dem evangelischen Glauben vorausgesetzt, denen man sich ruhig anvertrauen konnte. Ich habe dargelegt, daß solche klare Grundsätze aus dem Rückgang auf die Bibel nicht abgeleitet werden konnten. Dem Chaos von Forderungen und Träumen, die auf Grund des echten Evangeliums von den Täufern, den Spiritualisten in den Städten, den sich erhebenden Bauern auf dem Lande erhoben wurden, trat Luther festen Herzens, doch mit dem äußerlichen und harten Grundsatz vom göttlichen Rechte der mit dem Schwert betrauten Obrigkeit gegenüber, welcher aus dem Dualismus stiller Gemeinden und einer heidnischen Obrigkeit stammte. Ebenso fehlten dem Protestantismus gemeinsame Grundsätze für die Kirchenbildung, und unvermittelt standen die Ordnung der Kirche aus der Einzelgemeinde, vermittels der Synoden und durch die obrigkeitliche Kirchengewalt nebeneinander. So entschied Luthers religionsbildende, kirchenbildende Persönlichkeit mit ihrem festen christlichen Gehalt. Er hielt sich an das Nicänum. Er trennte sich von Zwingli. Er sagte sich von Erasmus los. Er überließ die Spiritualisten der Verfolgung. Er gründete in den deutschen protestantischen Territorien seine Kirche.

Die Danaidenarbeit der theologisch-metaphysischen Systembildung begann in dieser Kirche von neuem. Da sie den religiösen Tiefsinn Luthers in sich barg und diesen nun von Melanchthon ab mit der Anerkennung der Alten, dann seit Leibniz mit dem modernen Denken in Verhältnis zu setzen strebte: sind aus diesem Nacherleben der geschichtlichen Standpunkte in ihrer unverkürzten Eigenheit die Geschichtlichkeit des deutschen Denkens, das universalhistorische Verständnis, die Transzendentalphilosophie entstanden. Aber von dieser nun entstehenden Kirche trennten sich Erasmus, Staupitz, Willibald Pirkheimer, Ulrich Zasius, Sebastian Franck und viele andere weniger hervorragende Personen, wie man sie in dem ersten Bande von Döllinger und dann bei Janßen in langem Zuge aufgeführt findet. Dieselbe verengte und verhärtete sich. Und zunächst vollzog sich in Personen, die sich Luther unabhängig gegenüberstellten, sowie in den von Zwingli ausgehenden Kirchen und Sekten, auf Grund des dargelegten intimen Verhältnisses von Zwingli zu der allgemeinen geistigen Bewegung und des von ihm zur Geltung gebrachten Gemeindeprinzips, der theologische Fortschritt des 17. Jahrhunderts: an sie schloß sich dann auch die philosophische Bewegung vorwiegend an.

Und zwar sind schon im Zeitalter der Reformatoren aus dem Zusammenwirken der dargestellten geistigen Kräfte die beiden Haupt-

richtungen der Theologie entstanden, die sich in den folgenden Jahrhunderten mit der orthodoxen in die Herrschaft teilen sollten: die rationalistische und die spekulative oder transzendentale. Die Anfänger dieser beiden Schulen gehörten der deutschen Zunge an, standen aber außerhalb der Kirche Luthers.

Erasmus ist der Begründer des theologischen Rationalismus. Unter diesem verstehe ich die souveräne Reflexion des Verstandes über den Glaubensinhalt, durch welche dieser in ein Verhältnis von Gott, Christus, Mensch, von freiem Willen und Einwirkungen Gottes, als von lauter einander fremden Selbständigkeiten zerlegt wird. Hierzu tritt dann durchgängig ein starkes Bewußtsein von den Grenzen des Verstandes, welches von Erasmus als sein Skeptizismus bezeichnet wird. Dieser theologische Rationalismus entwickelte sich aus der humanistischen Aufklärung, wie sie namentlich von Laurentius Valla und von Ludovicus Vives vertreten wurde. Und sein erstes klassisches Werk war die Schrift des Erasmus de libero arbitrio, welche dieser nach längerem Zögern 1524 veröffentlichte. Sie behandelte den Kardinalpunkt der Glaubenslehre Luthers. Dessen Gegenschrift de servo arbitrio erschien im Dezember 1525. Worauf dann wieder Erasmus in Gegenschriften erwiderte, die zu der ersten Darstellung seines Standpunktes nichts erheblich Neues hinzubringen.

Es ist nicht möglich, bei Erasmus das, was er in seiner Position, auch in der finanziellen, für erforderlich hielt, von dem zu sondern, was seine Überzeugung war. Sicher vermochte Luther dem Vielköpfigen und mit allen Farben Schillernden in diesem Voltaireschen Genie nicht gerecht zu werden, und seine Äußerungen über ihn gehen fehl, deren schärfste die in den Tischreden ist.[1] „Erasmus ist ein Feind aller Religion und ein sonderlicher Feind und Widersacher Christi, ein vollkommen Konterfeit und Ebenbild Epicuri und Luciani.“ Aber wenn Erasmus von vornherein sein Buch de libero arbitrio dem Richterspruch der Kirche unterwirft, so ist das eine Akkomodation des ersten Rationalisten. Diese Akkomodation reicht aber weiter. Wenn er die Bibelstellen gegeneinander abwägt und die paulinischen Stellen ganz so gelten läßt als die der Evangelien, so ist die Bevorzugung der Stellen der Evangelien doch merklich: er muß auch gesehen haben, daß hier ein Widerspruch besteht und daß ihm die Stellen der Evangelien günstiger sind. Hebt er doch sonst den Unterschied des allein irrtumsfreien Christus und der zuweilen irrenden Apostel hervor.[2] Die Apokalypse spricht er

[1] Tischreden, Förstemann, II 419.
[2] Zu Matth. II p. 7. Opp. VI p. 610 B.

nicht nur dem Johannes ab, sondern er hat den Cerinth im Verdacht, sie eingeschmuggelt zu haben. Und das Markusevangelium scheint ihm ein Auszug aus dem Matthäus zu sein. In all diesem ist sein enormer Spürsinn auf dem Weg der rationalistischen Kritik. Neben ihm hat Agrippa von Nettesheim in seiner genialen Schrift auf die Mängel unsrer Quellenkenntnis des Christentums hingewiesen: habe doch eine Menge von Evangelien bestanden und sei verloren gegangen. So würde man dem Erasmus unrecht tun, die Annahme von Gleichwertigkeit biblischer Stellen nach dem Zuschnitt damaliger dogmatischer Erörterungen bei ihm vorauszusetzen. Er akkommodierte sich.

Die Schrift stellt zuerst den leitenden Gesichtspunkt auf, welcher eine vorsichtige praktische Haltung dem Problem gegenüber erforderlich macht. Alsdann erörtert sie den Widerspruch zwischen den biblischen Stellen, welche die menschliche Freiheit behaupten oder voraussetzen, und den anderen, welche Gottes ausschließliches Wirken in dem Beseligungsprozeß ausdrücken. Endlich unternimmt sie diesen Widerspruch aufzulösen und die Kooperation der Freiheit und des göttlichen Wirkens festzustellen.

Willensfreiheit definiert Erasmus als die „Kraft des menschlichen Willens, vermöge deren der Mensch sich dem zuwenden kann, was zum ewigen Heil hinführt, oder von demselben abwenden".[1] „Es kann nun zunächst nicht geleugnet werden, daß in den heiligen Schriften eine große Anzahl von Stellen ist, welche den freien Willen des Menschen ganz deutlich zu statuieren scheinen."[2] Neben den ganz klaren einzelnen Evangelienstellen hebt er besonders hervor, daß die Vorschriften Christi überhaupt Leben und Wirksamkeit verlieren, wenn dem freien Willen keine Kraft gelassen wird.[3] Auf der anderen Seite wird ihm dann schwer, die Beweiskraft der paulinischen Stellen gegen den freien Willen, die er offen anerkennt[4], wenigstens zu mindern.[5] Die Auflösung dieses Widerspruches liegt zunächst in der Erkenntnis, daß von der Betonung des moralischen Motivs, zur Selbsttätigkeit anzufeuern und Zutrauen zu erwecken, die einen Stellen bedingt sind, dagegen die anderen von der Betonung des religiösen Motivs, im demütigen Gefühl der Abhängigkeit von Gottes Wirken diesem alles Verdienst zuzuschreiben.

Es sind also nur die zwei Seiten desselben Vorgangs, die in diese zwei Klassen von Stellen einseitig hervorgehoben werden. Die Existenz des göttlichen Allwirkens leugnet nun niemand. Aber auch die Tatsache

---

[1] de lib. arb. 12. 17. 'Porro liberum arbritrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.'

[2] Ebd. p. 27 ff. [3] p. 35. [4] Ebd. p. 66. [5] Ebd. p. 66 ff.

des freien Willens sollte keinem Zweifel unterworfen werden. Erasmus entwickelt das ganz überzeugend und schärft es immer wieder ein: die Begriffe von Vergeltung, Strafe, Verdienst und Gericht sowie die Existenz des Gewissens und der in den heiligen Schriften wie im biblischen Bewußtsein auftretenden Vorschriften, Drohungen, Versprechungen haben allesamt die Freiheit des Willens zu ihrer Bedingung. Ja er zeigt scharfsinnig, daß selbst die spezifisch religiösen Begriffe der Hilfe und Unterstützung Gottes, des Verdienstes, des Gebets die menschlische Freiheit fordern. Und niemand nach ihm hat beredter dargetan, daß die Gnadenwahl denselben Gott, der den Erwählten barmherzig sich erweist, den Ausgeschlossenen gegenüber zu einem grausamen Tyrannen macht. Der Gott, der Gesetze gibt, damit sich erweist, daß der Mensch sie nicht halten kann, ist noch tyrannischer als jener Tyrann von Syrakus, der seine Gesetze gab, um die Übertreter strafen zu können. Der Beweis, daß der altchristliche Begriffszusammenhang, den die Evangelien geben und der in dem Gewissen der Christen immer wieder erfahren wird, die Freiheit des Willens schlechterdings als Voraussetzung fordert, ist von Erasmus mit siegreicher Kraft Luther gegenüber geführt worden.

Nun aber entsteht die Frage, wie diese Tatsache sich mit der des Allwirkens Gottes in Einklang bringen lasse: und hier macht sich nun das Unvermögen des Rationalisten, diesem Zusammenhang sein Recht widerfahren zu lassen, geltend.

Es findet eine „Kooperation zu dem unteilbaren Werk" der Widergeburt statt. Und zwar so, daß die Gnade die causa principalis ist, die menschliche Freiheit nur die causa secundaria.[1] Dies wird zunächst damit erläutert, daß dem Feuer eine Kraft zu verbrennen innewohnt und daß diese doch zugleich zu ihrer principalis causa Gott hat, welcher durch sein Wirken im Feuer dessen Brennkraft erhält. Aber durchweg läuft es vielmehr auf das auxilium und die mechanisch äußerliche Kooperation Gottes mit dem freien Willen hinaus. Ein Vater zeigt einem Knaben, der noch nicht zu laufen vermag, einen Apfel; der Knabe, der zu ihm hinstrebt, wird von dem Vater mit der Hand vorwärts geleitet: dies ist ein anderes und den Ideen des Erasmus mehr entsprechendes Gleichnis. Kann es aber eine äußerlichere und gröber mechanische Vorstellungsweise geben?

Von dieser mechanischen Betrachtung aus, nach welcher der Wille des Menschen und das Wirken Gottes konkurrierende Kräfte sind, können natürlich die ohnehin metaphysisch unlösbaren Probleme des Verhältnisses von Präszienz, Providenz und Allwirksamkeit zur Willens-

[1] Ebd. p. 81.

freiheit schlechterdings nur in sinnlicher Verstandesflachheit behandelt werden. Ein Herr kennt die schlechten Neigungen seines Sklaven und stellt ihn an einen Platz, wo der Sklave diesen gemäß schlecht handelt; so dient sein Fall den andern Sklaven zum warnenden Beispiel. Ist es möglich, flacher zu reden? Und doch erscheint auch hier der bon sens des Erasmus gegenüber Luther in seiner ganzen Stärke, indem er immer wieder rät, an die Tatsachen der innern Erfahrung sich zu halten, und jeden Versuch, den Zusammenhang derselben in die unerforschlichen Tiefen des Metaphysischen zu verfolgen, mit dem gesunden Skeptizismus abweist, der jenem Zeitalter das kritische Bewußtsein vertrat.

Und von diesem rationalistischen, historisch-kritisch festgegründeten Standpunkt aus begann nun auch schon Erasmus die Dogmatik zu unterminieren. Vorsichtig, aber mit stillem, hartnäckigem Haß. Er bemerkt, in wie wenig Stellen Christus als Gott bezeichnet werde und daß der Heilige Geist nirgends diese Bezeichnung erhalte: so erschütterte er die Trinitätslehre.[1] Und Melanchthon schrieb der stillen Wirkung des Erasmus den Abendmahlsstreit zu.[2] Von Erasmus geht eine grade Linie zu Coornhert, zu den Sozinianern und Arminianern, von da zu den Deisten.

Neben die orthodoxe und rationalistische Theologie trat die spekulative oder transzendentale. Das Merkmal derselben liegt darin, daß sie in der Geschichtlichkeit der einzelnen Religion, insbesondere des Christentums den Ausdruck eines Bewußtseinszusammenhanges sieht, welcher ewig in der Natur des Menschen und der Dinge gegründet ist. Dies ist ihr nur möglich, indem sie als Schlüssel für das Verständnis der religiösen Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Gnadenwahl, Rechtfertigung jenen religiös universalen Panentheismus anwendet, dessen Einfluß wir bis hierher verfolgten und der nun auch Luthers positivistischem Tiefsinn gegenüber — sagen wir es heraus! — siegreich vorwärts dringt.

Die moderne spekulative Theologie hat sich aus der Mystik entfaltet. Denn das ist nun doch in dieser ganzen kampferfüllten Religionsepoche der Kern alles Ringens gegeneinander: die uralte in der Menschheit unermeßlich wirksame Opferidee, welche sich seit Paulus des Christentums bemächtigt hatte, ist von Luther zwar als Mittelpunkt des Kultus in der Messe samt dem an ihr hängenden altrömischen Priesterbegriff verneint, aber sie ist doch von ihm noch einmal in jenen Dogmen ersten Grades, der eigentlichen religiösen Bilderschrift, welche der syste-

[1] Hierfür instruktiv die seine ideale Überzeugung nur leicht verschleiernde Verteidigungsschrift adversus Monachos quosdam Hispanos Opp. 9, 10, 23.

[2] Corp. ref. I 1083.

matischen Theologenarbeit vorausgehen, als Zentraldogma herausgehoben worden. Ihr aber tritt nun der mystische Begriff der forma dei im Menschen entgegen. Und ihm gehörte die Zukunft. Kant, Schleiermacher haben ihn zum Siege geführt. Die neutestamentliche Kritik hat die Abwesenheit dieses Opfergedankens im ursprünglichen Christentum aufzeigen können.

Erfassen wir die Anfänge hiervon. Seitdem eine einheitliche Leitung der religiösen Bewegung nicht mehr von dem Reichsregimente erhofft werden konnte, regten sich die elementaren religiösen Kräfte, die Handwerker in den Städten, die Bauern. Als der Bauernkrieg niedergeschlagen war, treten die evangelischen Taufgesinnten unter den Handwerkern der Städte hervor. Ihr Ursprung ist nicht einfach. Die seit dem Auftreten der Waldenser in verschiedenen Formen fortbestehende, auf apostolisches Leben gerichtete populäre Bewegung, das Wirken der Franziskanerpredigt von der Nachfolge Christi sowie von der Nachbildung seiner Lebensform und nun die alles Weltliche und Geistliche umfassenden Reformideen wirkten zusammen. Indem diese Gemeinden auf das innere Wort und das apostolische Leben zurückgingen, leiteten sie aus der christlichen Gleichheit und Bruderliebe die Gütergemeinschaft und die Aufhebung von Zinsen und Zehnten ab, aus den Worten Christi die Verweigerung von Eid und Kriegsdienst, aus der Lehre vom inneren Worte die Verwerfung der sakramentalen Taufwirkung und sonach der Kindertaufe. In der Schweiz traten diese Täufer zuerst etwa seit 1522 auf, wurden aber von Zwingli niedergeschlagen. Dann erschienen sie unter der Führung von Hubmaier, Denck, Hetzer, Grebel seit 1526 in Oberdeutschland. Sie hatten meist zu den Anhängern Luthers oder Zwinglis gehört, in Augsburg, Nürnberg, Straßburg gibt es von ihnen zu Zwingli und von da zu Luther Schattierungen aller Art, ihre Zahl war außerordentlich groß und sie mischten sich überall mit den andren Evangelischen. Die grausame Verfolgung gegen sie durch Zwingli und Luther war eine der Ursachen für den Rückgang der Reformation und bewirkte zugleich den furchtbaren Ausbruch des münsterischen Aufruhrs, den man nur mit der Jakobinerherrschaft während der Französischen Revolution vergleichen kann. Die Entscheidung gegen die Taufgesinnten ist durch die äußere politische Macht herbeigeführt worden: eine Notwendigkeit schon darum, weil ein Protestantismus ohne Widerstandsrecht und Schwert verloren gewesen wäre!

Diese Bewegung mischte sich vielfach mit den aus der wissenschaftlichen Gährung entstehenden Zweifeln gegen Dogma und heilige Geschichte. Anfang des Jahrhunderts ist in den Niederlanden ein Ketzer, Hermann Rysswick, verbrannt worden, welcher die averrhoisti-

schen Ideen vortrug: zugleich leugnete er, daß Gott dem Moses erschienen und Christus Gottes Sohn sei, erklärte vielmehr Christus für einen Phantasten: „unser Glaube ist ein lauter Tandmär und Fabel".[1] Einige Männer aus Antwerpen setzten 1525 persönlich Luther auseinander, der Heilige Geist sei nichts als die Vernunft und der Verstand.[2] In Nürnberg suchten neben den Atheisten sich Deisten, welche das ganze positive Christentum ablehnten, geltend zu machen; in dem höchst interessanten „Prozeß gegen die gottlosen Maler" Georg Penz, Sebald und Barthel Behaim trat dieser letztere Standpunkt entschieden hervor; so hatte Barthel die evangelischen Erzählungen von Christus mit der Sage über den Herzog Ernst verglichen, der in einen Berg gefahren sein solle.[3]

Welche Revolution in allen ererbten Ideen ringsum im deutschen Lande! Karlstadt, der rastlose Kämpfer gegen die neuentstehende Lutherische Theologie und gegen Luthers Abendmahlswunder, verworren, genialisch, von Eifersucht gegen den überlegenen Luther erfüllt: schon 1520 war ihm zweifelhaft geworden, ob die Bücher Mose auf diesen als Autor zurückzuführen seien und die Evangelien in ihrer echten Gestalt auf uns gekommen; er hatte 1521 den Wittenberger Studenten geraten, die Auditorien zu verlassen und das Land im Schweiß ihres Angesichts zu bebauen, wie Rousseau oder Tolstoi; dann später hat er seinen priesterlichen Ornat ausgezogen, man sah ihn in Bauernkleidung umherziehen. Münzer, ein anarchistischer Gewaltmensch: auch er vertritt gegen Luther die Mystik, das apostolische Leben, dessen Gütergemeinschaft; aber er will mit Blut und Eisen das neue Friedensreich herbeiführen. In der Schrift wider das sanftlebende Fleisch in Wittenberg greift er Luther an seinen schwächsten Punkten an, er verwirft die Selbstverachtung im Dogma von der Sünde und dem unfreien Willen, und er verspottet die neuen logischen Kunstgriffe, durch biblische Stellen von dem göttlichen Rechte der Obrigkeit das arme Volk niederzuhalten. Dann Kaspar Schwenkfeld, Michael Servede, Campanus, Hubmaier, Hetzer: wohin man blickt, eine trübe Flüssigkeit von Grübelei über Trinität, Gottmenschheit, Rechtfertigung, Sakramente, apostolisches Leben. Überall aber auch die große fortschreitende Tendenz, im Sinne des Luther von 1520 die persönliche Innerlichkeit des religiös-sittlichen Vorgangs, das moralische Vermögen des Menschen, die reformatorische

[1] Sebastian Franck, Chronik 1531. Fol. 406 f.

[2] Luther an die Christen zu Antwerpen. De Wette III 60.

[3] Luther an Brismann 4. Februar 1525 bei de Wette II 623. Aus derselben Zeit Pirkheimer bei Strobel, Beiträge zur Lit. I 496. Der Prozeß bei Baader, Beiträge II 52 ff. und in der Beilage, wo er abgedruckt ist.

Kraft des wahren Glaubens gegenüber der ganzen bestehenden Gesellschaft in ihren weitern Konsequenzen zu entwickeln, auch gegenüber der sich nun bildenden Kirche Luthers: vielfach der Fortschritt in der Erfassung des Christentums von Paulus zu dem Christus der Evangelien: und vielfach auch das Ringen, den Opfergedanken, welcher von den abgelebten Formen der Religiosität her auf der Menschheit gelastet hatte und nun doch auch in Luthers paulinischem Christentum wieder eine zentrale Stellung besaß, endlich abzuschütteln. Dazu machte sich an vielen Stellen die unitarische Richtung geltend.

Diese Bewegung trat nun in einigen Personen von entschiedener Begabung in Verbindung mit humanistischer, mit allgemein wissenschaftlicher Geisteshaltung; insbesondere die Verteidigung der Freiheit des Menschen durch Erasmus wurde akzeptiert: so entstand eine besondere spekulative Form des religiös-universalen Theismus und der mit ihm verbundenen Lehre von der religiös-moralischen Selbständigkeit des Menschen gegenüber jeder kirchlichen Tradition und Heilseinrichtung.

Hans Denck begründet die christliche Überzeugung auf die innere Stimme, das Gewissen und das religiöse Gefühl: hierin ist ihm ein Funke des göttlichen Geistes selbst. Dieser Geist ist also unabhängig von der Heiligen Schrift überall wirksam. Er wohnt in allen Menschen. Die Geltung der Schrift kann nur aus ihm erwiesen werden. Aus dem Leben in der Nachfolge Christi kommt aller Glaube. Ungläubig sind die, welche sich selbst suchen. Und zwar geht er von Paulus auf die Evangelien, auf die Worte Christi selbst wie Erasmus zurück, insbesondere auf Johannes. Der Mensch hat nach Dencks Schrift über die Ordnung Gottes in sich den Willen zum Guten, einen Funken des göttlichen Geistes. Er hat einen freien Willen. Indem er sich selbst sucht, entsteht in ihm die Entzweiung mit Gott, die Hölle, der Unglaube. Nun ist sein Wille gefangen, und nur mit der Hilfe Gottes vermag er die Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen wiederzuerlangen. Selbstverleugnung, das Verlieren seiner selbst, ist der Weg zu dieser Vereinigung. Aus diesen Gedanken heraus bekämpft er Luthers Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Die Gesetzeserfüllung Christi hat den Zweck, uns den Weg zur Nachfolge zu bahnen.[1] Er verwarf die ewigen Höllenstrafen, ja scheint auch die Existenz des Teufels, der Luther so viel zu schaffen machte, bestritten zu haben.

Aus diesem revolutionären Chaos erhebt sich ein wahrhaft genialer

[1] Vgl. besonders Keller, ein Apostel der Wiedertäufer S. 131, 133ff., 187ff. Verwandt in der Opposition (Hagen, Reformation III 267ff.) der Nürnberger Ratsherr Fürer, Hagen III 290) Kauz, (Hagen III 306) Bünderlin.

Denker und Schriftsteller, Sebastian Franck, zu einer geklärteren, geschichtlich weiten Fassung dieses Standpunktes.

Ein Schwabe, etwa 1500 in Donauwörth geboren; er scheint eine sehr mäßig geleitete Vorbildung genossen zu haben: doch im Gefühl des angeborenen Berufs wagte er, die Laufbahn des Schriftstellers zu ergreifen. Er begann mit Übersetzen, Bearbeiten von Vorhandenem in deutscher Sprache, Zusammenstellen, und an dieser Art von Tätigkeit hat er immer festgehalten. Das Theologische stand natürlich im Vordergrund seines Interesses. In Nürnberg, wo Pirkheimer für Geschichte wirkte, wo ihn geschichtliches Leben umgab und er den humanistischen Geist in vollen Zügen einsog, weitete sich ihm die Seele aus. Er entwarf nun den Plan seiner Universalhistorie, diese wurde dann in Straßburg gedruckt, es folgten seine Kosmographie, seine deutsche Geschichte und seine Sprichwörtersammlung. Aber darin bestand nun gerade seine Bedeutung, daß er durch die Ideen dieser deutschen Reformzeit Leben und Zusammenhang in den geschichtlichen Stoff der Chroniken brachte und daß ihm dann in diesen universellen Zusammenhang auch das Historische der Bibel sich einordnete: so wurde die heilige Geschichte unter ganz originalen Gesichtspunkten von ihm aufgefaßt. Die religiösen Broschüren, in denen er diese Gesichtspunkte entwickelte, voran die genialen Paradoxa, mußten den Konflikt dieser Position zu der sich bildenden Kirche Luthers erweisen. Auch in den religiös freieren Reichsstädten, in Nürnberg, Straßburg, Ulm fand der von den Sekten sich fernhaltende Denker keinen Ruheplatz. Er stand außerhalb aller christlichen Konfessionen, „unparteiisch“ wie er sich ausdrückt, darin dem Spinoza zu vergleichen. Von den Methoden der neuen Lutherschen Orthodoxie, unter milden, brüderlichen Worten das in der Kirche eingewohnte Verfolgungsbedürfnis zu befriedigen, wurde ihm, der doch, bei mancher persönlichen Berührung mit Schwenkfeld und den Täufern, außerhalb des ganzen Parteigetriebes stand, die Seele wundgerieben und das Leben vergiftet. Er ist in frühen männlichen Jahren müde dahingegangen.

Der religiös universalistische Theismus oder Panentheismus, von den Alten, besonders von der in der römischen Stoa vorliegenden letzten und menschlich höchsten Form ihres Denkens getragen, war damals das höchste und freieste Element der europäischen Bildung. Er ist nun auch der Gesichtspunkt, unter welchen Franck die von ihm innerlichst miterlebte deutsche religiöse Bewegung, von Tauler und der deutschen Theologie bis auf Luther, Zwingli und die Täufer, gestellt hat. Die Unsichtbarkeit, Innerlichkeit, Bildlosigkeit des moralisch-religiösen Prozesses, das Streben, ihn von den egoistischen Bestandteilen der vulgären Religiosität loszulösen, die Erkenntnis der Unverträglichkeit dieses Vor-

gangs mit jedem kirchlich regimentalen Verbande: diese, wenn man will, spiritualistische Richtung der deutschen Reformationsbewegung wird von ihm mit einer ruhigen Klarheit durchgeführt, die den Sektenhäuptern fehlte. Ihm stand nun eine zwar nicht gründliche, aber ganz umfassende universalgeschichtliche Übersicht für die Durchführung dieses Standpunktes zur Verfügung. So mußte die Konsequenz desselben in universalgeschichtlicher Richtung deutlicher hervortreten. War der Glaubensprozeß das Zentrum des persönlichen Daseins, so mußte er auch der Mittelpunkt der Geschichte, das Verbindende in ihr sein. War er nur innerlich, in dem Verhältnis des Menschen zu der unsichtbaren Ordnung, bedingt, dann war er auch unabhängig von Zeit und Ort und überall in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig. Die unsichtbare Kirche hatte dann ihre Glieder auch in den Zeiten vor-Christus und unter den Glaubensformen der Juden, Türken und Heiden aller Art. Der religiös universale Panentheismus hatte nun also in Franck die Aufgabe zu lösen, als „Bindriemen" der Universalgeschichte und als Kern der biblischen Theologie seine Fruchtbarkeit für diese beiden Wissenschaften zu erweisen.

Wir beginnen mit dem Begriff Gottes. Auch bei ihm ist derselbe nicht philosophisch abgeleitet, sondern aus freier Reflexion gewonnen. Es ist der damals über Europa verbreitete, durch das fortschreitende Naturstudium und die Alten geläuterte Panentheismus. Franck faßt Gott wie Zwingli als das allwirksame Gute. Gott ist willenlos, affektlos, begierdelos, ihm allezeit gleich, durchaus gut.[1] Besonders in der Schrift von menschlicher Kunst und Weisheit entwickelt er diesen Begriff. „Die Natur ist nichts anderes, denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden Dings, beides, zu wirken und zu leiden. Gott ist allerwegen in der Natur, er erhält die Struktur der Welt mit seiner Gegenwärtigkeit und Innensein. Gleich wie die Luft alles erfüllt und doch an keinem Orte beschlossen ist, wie der Sonne Schein allenthalben ist, den ganzen Erdboden überleuchtet und doch auf Erden nicht ist und doch ist, so gar, daß er alle Dinge auf Erden grünen macht, also ist Gott in allem und wiederum alles in ihm beschlossen." „Gott ist eine freiausgegossene inwohnende Güte, wirkende Kraft, die in allen Kreaturen weset."[2] Das Wesentliche ist, daß die von der Lutherschen Rechtfertigungslehre geforderte Zerlegung des göttlichen Wesens in Zustände und Seiten von ihm als unvereinbar mit dem gedankenmäßig aufgeklärten Gottesbewußtsein erkannt wird. 'Etiam fulminans Jupiter bonus.'[3] Der unbewegliche Gott zürnt über niemand.

---

[1] Paradoxa 3ff. [2] Ebd. 29—31. [3] Ebd. 53.

Dies religiöse und philosophische Bewußtsein absoluter Abhängigkeit findet der unbefangene Sinn Sebastian Francks mit seinem höchst energischen an den Alten bestätigten Bewußtsein von der moralischen Unabhängigkeit des Menschen vereinbar. Dem einseitigen religiösen Tiefsinn der beiden Reformatoren gegenüber macht er mit Erasmus das moralische Bewußtsein geltend. „Wäre kein freier Wille und müßte absolute also alles geschehen, wie Gott wollte und wirkte, so wäre keine Sünde, alle Strafe unbillig und alle Lehre vergebens und ein Affenspiel, daß Christus über die Blindheit der Pharisäer trauert" usw. Die in dem Verhältnis dieser Freiheit zum Allwirken Gottes liegende, für den Intellekt metaphysisch unauflösbare Schwierigkeit hat er durch den Begriff einer sich selbst freiwillig einschränkenden, den Willen aus sich in die Freiheit der Wahl entlassenden, aber das äußere Wirken dem Zusammenhang einer teleologischen Ordnung einordnenden Kraft Gottes auflösen zu können geglaubt. „Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahingetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Alle Kreaturen tun nur, was Gott will. Diesen Unterschied hat es aber mit dem Menschen, diesem hat er freien Willen gegeben und will ihn mit diesem führen und ziehen."[1] Die Gottheit, selber affektlose zeitlose wirkende Kraft, wird erst in dem Menschen Wille. In diesem ist die Kraft in der Zeit verlaufend und in Affekten beweglich. Der Wille ist frei in seiner Wahl, aber sein Wirken in der Welt ist durch Gottes Kraft bedingt, die den Weltzusammenhang bestimmt. Und zwar verwendet die Kraft der Gottheit jede Willensentscheidung zum Guten. Die Aufkäufer und Geizigen in den Städten, die von ihrem Egoismus getrieben handeln, dienen doch dem wirtschaftlichen Interesse des Ganzen.

Aus der Wechselwirkung der göttlichen Kraft mit dem freien, individuellen Menschenwillen entsteht der Zusammenhang der Historie. Ihr Kern und Schlüssel ist der sittlich-religiöse Prozeß.

Derselbe beruht auf dem Antagonismus zwischen dem moralischen Prinzip der Menschennatur, das in Gott gegründet ist, und dem Prinzip der Selbstsucht, das aus dem freigelassenen Willen stammt. Dieser Antagonismus wird im Sinne Taulers und der deutschen Theologie von Franck aufgefaßt. Wie er von ihm wiederholt dargestellt ist, ist es leicht in einem seiner Bücher eine Darstellung nachzulesen. Ich hebe hier nur den für den Fortschritt entscheidenden Punkt hervor. Es ist das die Stelle des Systems, an welcher es Kants Religionsphilosophie vorbereitet.

---

[1] Paradoxon 264—268, gegen Luther de servo arbitrio gerichtet.

Ich meine seine eigentümliche Lehre von Christus. Es gibt eine allen Menschen eingepflanzte moralische Anlage. In Übereinstimmung mit der Stoa und Cicero erklärt Franck es für die nächste Aufgabe des Menschen, der Natur oder Gott zu folgen, und erkennt ein „Licht der Natur" (lumen naturale) in jedem an, welches dies ermöglicht. Dies Licht der Natur ist allen Menschen gemein, ⟨so⟩ daß ein jeder das Urteil in seinem Busen stecken hat. So erklärt er auch die Vernunft für einen „Brunnen aller menschlichen Rechte, deshalb über alle geschriebenen Rechte".[1] Was nun Plato, Seneca, Cicero und alle erleuchteten Heiden das Licht der Natur und die Vernunft genannt haben, das bezeichnet die Theologie als das Wort, als den Sohn Gottes und als den unsichtbaren Christus. Dieser ist so gut in Seneca und Cicero gewesen als in Paulus. Hiernach versteht er unter Christus (Logos) die Immanenz der sittlich-religiösen Ideen in Gott und deren Wirken und Sich-Mitteilen an die Menschen.

Soll dieser unsichtbare Christus in uns zur Herrschaft gelangen, so muß der Adam in uns, die Selbstsucht, überwunden werden. „Als ein Philosoph gefragt wurde, wann er angefangen habe, ein Philosoph zu werden, antwortete er, da ich mir selbst anfing, ein Freund zu werden. Wenn man einen Christen fragte, wann er ein Christ geworden, würde er antworten: da ich mir selbst anfing Feind zu werden."

Der sittlich-religiöse Prozeß besteht also darin, daß der Antagonismus von Fleisch und Geist, von Selbstsucht und natürlichem Licht, der in jedem Menschen ist, durch eine als Wiedergeburt in der Schrift bezeichnete Revolution überwunden wird. Dann ist „die Abnegation, Odium sui, Renunciatio" des selbstsüchtigen Willens von allem, was er ist und hat, vollzogen, und der unsichtbare Christus zur Form und Regel des Lebens erhoben. Dieser Vorgang ist ganz universell. Er ist gar nicht an die Bedingungen einer temporal und lokal eingeschränkten äußeren Offenbarung gebunden, sondern allein an die universale Offenbarung in dem Christus, der nichts als die göttlich immanente moralische Anlage des Menschen ist. Die Paradoxie dieses Satzes steigert sich noch. Franck setzt die Formel von einer ganz allgemeinen Rechtfertigung vor Gott durch den unsichtbaren Christus für die eben gegebene ein. Indem er mit Erasmus den Inhalt des Glaubens in das, was Christus durch Wort und mehr noch durch Vorbild lehrt, verlegt, entsteht diese totale Umdeutung der Rechtfertigungslehre aus einem objektiv in Gott stattfindenden in einen subjektiven Bewußtseinsvorgang. In der zeitlosen, affektlosen, dem Wechsel der Zustände entnommenen Gottheit ist

[1] Paradoxon 247, 248.

die Vergebung der Sünden vor dem Falle enthalten; Gott ist immer gnädig. Der unsichtbare Christus belehrt immer die Menschen und teilt ihnen die Form seines Lebens mit. Das Erscheinen Christi im Fleisch hat nur den Menschen gleichsam den Himmel aufgetan und ihnen den gnädigen Gott gezeigt. Es hat ihren Irrtum über den Zorn Gottes aufgehoben. Es hat den innern unsichtbaren Christus, dessen Wesen die Liebe ist und der in jedem höhern Bewußtsein eines Menschen wohnt, von außen in Vorbild und Lehre sehen lassen. Ebenso universell sonach als der Fall des Menschen in Selbstsucht ist seine Rechtfertigung vor Gott durch Christus.

Aus diesen in der Mystik angelegten, doch erst durch den römisch-stoischen sowie den humanistischen Theismus entbundenen Sätzen leitet nun Franck Konsequenzen ab, durch welche er Vorläufer oder Begründer der modernen Religionsphilosophie geworden ist. In hundert Rinnsalen fließen die Ideen Francks der modernen Zeit entgegen.

Das Geschichtliche der heiligen Schriften, sofern es ein einmaliges Geschehen enthält, ist der symbolische Ausdruck, der Typus für einen überall und zu allen Zeiten im Menschengeschlechte sich vollziehenden Vorgang, nämlich den religiös-sittlichen in jedem einzelnen Menschen. „Vita una et eadem omnibus. Es ist Ein gleich Leben auf Erden. Omnis homo unus homo. Alle Menschen, Ein Mensch. Wer Einen natürlichen Menschen sieht, der sieht sie alle.“ Es ist alles Adam. Findet man andre Sitten, Sprache und Kleidung, so ist doch das Gemüt, Herz, Sinn und Wille in allen gleich. Der Türke will unter seinem Spitzhut dasselbe als der Deutsche unter seinem breiten Barett. Adam und Christus sind der Ausdruck des Antagonismus in der Menschennatur, der überall derselbe ist. Sündenfall und Erlösung sind der Ausdruck eines ewigen innern Geschehens. „Die Schrift ist eine ewige Allegorie.“ Denn faßt man sie nach dem Buchstaben, so könnte man ebenso leicht Ovids ars amandi verteidigen. Der Türke beruft sich auf seinen Alkoran, der Jude auf seinen Talmud, der Papst auf sein Dekret, alle auf Schriften, jeder schilt den anderen Ketzer: „darum gedenke ein jeder, daß die anderen auch Schrift führen“. Wäre ein in der Mitte der Geschichte aufgetretener Vorgang und seine Aneignung durch die Schrift die Bedingung der Rechtfertigung und Seligkeit, dann wären alle verdammt, an welche das äußere Wort nach den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen nicht gelangen konnte. Daher muß die Rechtfertigung der in Adam Gefallenen durch Christus als ein von Zeit und Ort und äußeren Bedingungen unabhängiger innerer, unsichtbarer und universeller Vorgang aufgefaßt werden.

Welches Verhältnis zu diesem ewigen Geschehen hat nun der in

der Heiligen Schrift berichtete Zusammenhang der äußern Vorgänge? Die ältere allegorische Schriftbehandlung trennt sich hier von der Religionsphilosophie Kants und seiner Nachfolger. Die Annahme, daß die Schrift einen doppelten Sinn habe, ist streng von der zu unterscheiden, daß ewige Wahrheiten in geschichtlichen Symbolen sich ausdrücken, denen dann keine historische Geltung zukommt. Diese letztere Annahme kann zwar nicht auf die ganze biblische Historie und Theologie angewandt werden, und ist auch von keinem besonnenen Forscher so angewandt worden. Denn es gibt in derselben genug historische Tatsachen, die kein Zweifel berührt. Nur der Umfang derselben ist streitig. Aber daß sich an diese Tatsachen Symbole d. h. sinnliche Bilder innerer und ewiger Wahrheiten angeschlossen haben, denen keine historische Gültigkeit zukommt, daß es Dogmen gibt, welche innere Wahrheiten zu äußeren objektivieren, daß es Erzählungen gibt, welche ein ewiges Geschehen in die Form eines einmaligen, zeitlichen kleiden: wer darf das heute bestreiten? Und diese Einsicht ist nach manchen einzelnen Aperçus der Humanisten zuerst in umfassender Weise von Sebastian Franck zur Geltung gebracht worden.

Der zeitliche Verlauf von Sündenfall, Zorn Gottes und Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Opfertod Christi ist für Franck ein Symbol für ein zeitloses. Dieses Symbol lehnt sich an die geschichtlichen Tatsachen der Evangelienerzählung, welche Franck keinem Zweifel unterwirft. Die geltende Rechtfertigungslehre verlegt einen menschlichen Bewußtseinsvorgang, in welchem der Irrtum über Gottes Verhalten zum Menschen sich auflöst, in die Gottheit selber. „Die Historie von Adam und Christo sind nicht Adam oder Christus. Deshalb wie viel in allen Winkeln und Inseln Adam sind, ob sie gleich nicht wissen, daß je ein Adam auf Erden gewesen, also sind auch unter den Heiden zu aller Zeit Christen gewesen, die auch nicht wissen, ob je ein Christus gewesen oder sein wird. Ich glaube, daß beide Christus und Adam in allen Menschenherzen sei. Der äußerliche Adam und Christus ist nur ein Ausdruck des innerlichen inwohnenden Adams oder des ewigen Christi, der in Abel ist getötet.“[1]

So steht Franck dicht vor dem Problem der Vorstellungsbildung, in welcher das Unsichtbare und Innerliche jeder Religion und Theologie symbolisch zu Bildern von Objektivem, Äußerem und Zeitlichem vergegenständlicht wird. Auch hat ihn seine universal-historische Betrachtung schon einzelne tiefe Blicke in die Kräfte tun lassen, aus denen diese Vorstellungsbildung entspringt.

---

[1] Paradoxon 231, zusammengezogen.

Francks Universalhistorie ist, wie Bischof im einzelnen nachgewiesen hat, auf der Grundlage der Chronik des Nürnberger Arztes Schedel so aufgebaut, daß ein paar Dutzend Quellen und andere Bearbeitungen zur Ergänzung hinzugezogen sind.[1] Die Hilfsmittel und Methoden der philologisch-historischen Kritik sind ihm unbekannt. Aber sein Buch überschreitet die vorangegangene Historie, weil es das große Hilfsmittel der Reformationszeit, das intimste Gefühl für die wirkenden Kräfte der Religionsgeschichte, dazu benutzt, einen inneren Zusammenhang in der Geschichte herzustellen, welcher dem Reformationszeitalter angemessen war und die mittelalterliche Universalhistorie hinter sich ließ. Ein weiter, unbefangener Blick, ein männliches, wahrhaft volksmäßiges Deutsch, ein mutiges Herz haben seinen historischen Ideen Verständlichkeit und nachdrückliche Wirkung auf die Nation wie auf die nachfolgenden Schriftsteller gegeben.

Franck geht wie die mittelalterliche Universalgeschichte von dem Bewußtsein eines inneren teleologischen Zusammenhangs der ganzen Geschichte aus. Er will „den Haft, Satz, Inhalt, Kern und Bindriemen der Historie anzeigen", überall das „Eigentliche" hervorheben und die „Historie mit den Ursachen beschreiben". Aber dieser Zusammenhang kann ihm nicht in der äußerlichen und zeitlich verlaufenden Ökonomie des Heils gelegen sein: gleichsam in der Längenrichtung der Geschichte. Er liegt ihm in den immer vorhandenen Verhältnissen der inneren Erfahrung zwischen der Selbstsucht, dem unsichtbaren Christus und dem Wirken der Gottheit. Er will erkennen, wie aus diesen inneren Verhältnissen immer dieselbe äußere Form der Welt, Staaten, Fürsten, Sekten, Dogmen, Zeremonien hervorgehen, ihre einzelnen Gestalten „einherstolziren" und sich auflösen, dabei aber die Gestalt der Welt immer im Grunde dieselbe bleibt. Er betrachtet den Zusammenhang der Geschichte gleichsam in der Tiefenrichtung. Er erforscht, wie in ihm aus den immer wirksamen Kräften die Formen des geschichtlichen Lebens sich gestalten. Wie er in seiner Gesinnung mit Schlosser verwandt ist, so in dieser großen Intention mit Giovanni Battista Vico.

Gott setzt sich nach seiner Wesenhaftigkeit in der Geschichte durch. Die Sünde ist „nur ein unnützer Conat und die Unterfahung eines Dings, das man gern hätte und nicht tun kann".[2] Sie macht sich als Begierde und selbstsüchtige Intention geltend, sonach als freie Ursache; ihre Wirkungen aber sind in den Wirkungszusammenhang, welcher dem Guten dient, aufgenommen. Der Tyrann will, begehrt und handelt frei,

[1] Bischof, Sebastian Franck und die deutsche Geschichtsschreibung. 1857, bes. S. 71 ff.

[2] Paradoxon 31.

in verantwortlich eigener Selbstsucht, aber in seinem Wirken ist er das Werkzeug Gottes. Die Geschichte ist überall von der Selbstsucht und Beschränktheit der Menschen durchwirkt; diese wird überall den inneren religiös-sittlichen Prozeß veräußerlichen, dem Herrschaftswillen ihn in äußeren Ordnungen unterwerfen und ihn in Zeremonien versinnlichen. Der Wechsel ihrer großen Gestalten entsteht aber, indem jede derselben sich nach der in ihr enthaltenen Selbstsucht und Beschränktheit in ihr Nichts wieder auflöst. Die Grundstimmung des Geschichtschreibers ist tragisch zugleich und satyrisch oder humoristisch, erfüllt von der tiefen Ironie der Weltgeschichte. So sagt er von der ihn umgebenden Gegenwart: „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht Wunder, daß ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt." „Wir sind alle Gelächter, Fabel und Fastnachtspiel vor Gott." Luther wirft ihm sein eiferndes Schelten vor, wie man es Schlosser vorgeworfen hat. Er nennt wohl die Welt nicht nur ein wüstes Babylon, sondern einen Saustall. Er empfindet tief die tragische Ironie, wie Gott die einzelnen Gestalten der Welt, die nicht aus ihm kommen, „hoch aufsteigen läßt" und dann „vor ein spöttliches Ende bringt". „Die Römer haben ihren Lauf, Sieg und Zeit gehabt, darinnen ihnen niemand hat können widerstehen und sie alles gebeugt und unter sich gebracht. Sobald sie ausgedient hatten, ist beides, Herz und Reich — und alles hingegangen wie her."[1]

In diesem Zusammenhang steht nun seine universalhistorische Ansicht von der Religion. Das innere Licht ist in Plotin, Diogenes, Plato, Orpheus, Sophokles und den Sybillen so gut als in den biblischen Personen. Aber ebenso universell ist, aus dem Eigenwillen des Menschen und seiner Eingeschränktheit, ja seiner Narrheit entspringend: die Veräußerlichung des Innern, der Herrschaftswille über das Freie in äußeren Ordnungen, die Zerspaltung der einen religiösen Wahrheit in Sekten und deren Religionsbegriffe und die Versinnlichung des unsichtbaren Vorgangs in Zeremonien. Und zwar sind der Bösen und der Narren mehr als der Frommen, die letzteren sind in der religiösen Gesellschaft nur spärlich unter die anderen gemischt. „Man mach es — dies ist der tiefste schwermütige Ausdruck seiner Lebenserfahrung — wie man wolle, so muß die Welt ein Papsttum haben, denn sie weiß sonst nicht wo aus und was sie tun soll. Die Welt will und muß einen Papst haben, dem sie zu Dienst wohl alles glaube, und sollte sie ihn stehlen oder aus der Erde graben, und nehme man ihr alle Tage einen, sie sucht bald

[1] Kosm. 163a.

einen anderen." Aus derselben Menschennatur entspringt, daß „die Welt von keinem anderen Gottesdienst weiß, als dem äußeren zeremonischen, Singen, Wallen, Beten, Kirchengehen, Fasten, Bildern".

So gehen ihm nun auch große Ansichten darüber auf, wie die Epochen der Religionsgeschichte voneinander abhängig sind. So geht er dem nach, wie die päpstliche Kirche aus den Institutionen des Imperium hervorgewachsen. „Die römischen Pfaffen hatten auch einen Papst, den sie pontifex maximus nannten." „Bei den Heiden hatte jeder Gott seinen Pfaffen; Flamines, Vorsteher und Tempelknechte, die die Götzen ausputzten, die Kirchen zierten, der Lichter warteten, die heiligen Zeiten und Feste verkündigten".[1] Dieselben Tempel, Priester und Zeremonien gehen durch die ganze Religionsgeschichte in einer Kontinuität, die er bis auf die Ägypter im einzelnen rückwärts verfolgt. Alles Schatten und Figuren des inneren Wortes.

Und er selbst? Der Geschichtschreiber, der dies Gaukelspiel der Welt unparteiisch betrachtet? Auf dem dunklen Hintergrund all dieser Verfolgungen, Torturen und Hinrichtungen von Täufern und Spiritualisten, der offiziellen Lügen protestantischer und katholischer Kirchenhäuptlinge, der Enttäuschungen über den Gang der Reformation erhebt sich der moralisch-religiöse Pessimismus des Sebastian Franck: wie ein schwermütiges und doch tief beschauliches Antlitz, dessen Augen sich einzubohren scheinen in dies Meer von Gram und Unrecht. Dieser Mann ist einsamer noch als nachher Spinoza. Er fühlt sich innerlich losgelöst von allen Sekten, in welche die eine Wahrheit zerrissen ist, daher gehört er keiner gegenwärtigen und wartet keiner neuen äußeren Kirche. Ein Glied der unsichtbaren Gemeinde, der schon Sokrates und Seneca angehörten. Zu ihr gehören „alle recht Gotts frommen und gutherzigen Menschen", ohne Zeremonien und äußeren Gottesdienst. „In und bei dieser bin ich, zu der sehne ich mich in meinem Geist, wo sie zerstreuet unter den Heiden und Unkraut umfährt".[2] Wer denkt nicht an Lessings einsames Ende in Wolfenbüttel, an das Christentum seines Testamentes Johannis und seiner Erziehung des Menschengeschlechtes?

---

[1] G. B. 494a. [2] Paradoxa, Vorrede.

DAS NATÜRLICHE SYSTEM DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM 17. JAHRHUNDERT

Als das theologisch-metaphysische System, welches während des Mittelalters mit der kirchlich-feudalen Gesellschaftsordnung verknüpft gewesen war, im 15. und 16. Jahrhundert durch die humanistische und reformatorische Bewegung erschüttert worden war und nun doch aus der reformatorischen Bewegung ein einmütiges Bekenntnis und eine einmütige Kirche nicht hervorgingen, vielmehr Spaltungen, Sekten und Religionskriege Europa erfüllten: da entstand aus den realen Bedürfnissen der Gesellschaft im 17. Jahrhundert, auf dem neuen Boden einer mündig gewordenen Wissenschaft, welchen Humanismus und Reformation bereitet hatten, ein wissenschaftliches System, welches allgemeingültige Prinzipien für die Führung des Lebens und die Leitung der Gesellschaft gewährte: es war im Einklang mit der fortschreitenden Bewegung: es focht den Gegensatz mit dem alten theologisch-metaphysischen System aus, das eben damals von den romanischen Ländern, Spanien und Italien, aus sich zu erneuern strebte. Dies System gestaltete als natürliche Theologie und als Naturrecht die Ideen und Zustände Europas etwa vom dritten Dezennium des 17. Jahrhunderts ab um, es machte sich ebenso in den andern Geisteswissenschaften geltend, das wirtschaftliche Leben, die Moral und die Kunst wurden von seinen Gesichtspunkten aus beeinflußt. Sein einheitlicher Charakter und seine Einwirkung auf die Vorgänge des 17. und 18. Jahrhunderts machen es zu einer der merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes.

Von der niederländischen Rebellion ab bis zur Französischen Revolution und der Aufklärungsregierung Friedrichs des Großen ist es in allen großen historischen Veränderungen mitwirkend gewesen. „Bewundert viel und viel gescholten", ist es doch der großartige Ausdruck der nunmehr erreichten Mündigkeit des menschlichen Geistes in Religion, Recht und Staat. Wo ein Angriff auf die kirchlich-feudalen Ordnungen in diesen beiden Jahrhunderten mit nachhaltiger Kraft gemacht worden ist, von Miltons Unterstützung der englischen Revolution bis auf Rous-

seaus Vorbereitung der französischen, da hat es mitgefochten. Und wo die neue Ordnung der Dinge zu fester Gestalt hat gebracht werden sollen, von der Errichtung der selbständigen niederländischen Föderation bis zur Ausarbeitung des Landrechtes Friedrichs des Großen, da hat dieses System an dem Bau mitgeholfen. Für den Geschichtschreiber der Philosophie ein Phänomen von ganz besonderer Anziehungskraft! Denn es bestätigt einleuchtend zugleich den großen gesetzmäßigen Gang des menschlichen Geistes und die Macht philosophischer Ideen über die spröde Wirklichkeit. Für den Politiker eine Lehre! Die Abwendung des heutigen Beamtentums und unsrer Bourgeoisie von den Ideen und ihrem philosophischen Ausdruck mag sich so vornehm gebärden als sie wolle: sie ist nicht ein Zeichen des Tatsachensinns, sondern der Geistesarmut: nicht nur naturmächtige Gefühle, sondern auch ein geschlossenes Gedankensystem geben der Sozialdemokratie und dem Ultramontanismus vor den andern politischen Kräften unserer Zeit ihr Übergewicht.

Und zwar entsprang dies System des Naturrechts, der natürlichen Moral und der natürlichen Theologie aus dem unwiderstehlichen Bedürfnisse der damaligen Gesellschaft, zur Konsolidation in allgemeingültigen Ideen und vernunftgemäßen Verhältnissen zu gelangen. Hierbei schloß es sich den protestantisch religiösen Ideen an, führte sie weiter, und setzte sich doch zugleich denselben entgegen. Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmgkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen gegründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewußtsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirchen zu verantworten. Kein größerer und langwierigerer Prozeß ist jemals geführt worden. Er zieht sich beinahe durch zwei Jahrhunderte. Unzählige Advokaten sind in ihm für die beiden Parteien aufgetreten. Heute liegen auch seine Akten zum großen Teil verstaubt und nicht allzuoft schlägt noch ein Gelehrter oder Liebhaber Spinozas theologisch-politischen Traktat, das Völkerrecht des Grotius oder den Sozialkontrakt Rousseaus auf.

Die Übereinstimmung dieses natürlichen Systems der Geisteswissenschaften mit der anderen größten intellektuellen Erscheinung des 17. Jahrhunderts, der Grundlegung der modernen Naturwissenschaften, fällt in die Augen. Dasselbe stolze Bewußtsein der Autonomie menschlicher Vernunft war in Galilei, Descartes, Leibniz und Newton wirksam, als sie den Massen im Weltraum die Gesetze ihrer Bewegungen gleichsam nachschaffend vorschrieben und so die Herrschaft des menschlichen Intellektes über die Natur begründeten. Von der Übereinstimmung zwischen der Naturforschung Galileis und dem natürlichen System der Geisteswissenschaften sind dann auch die metaphysischen Konstruktionen des 17. Jahrhunderts ausgegangen.

Aber schon hier deuten wir auf das Doppelantlitz dieser großen Erscheinung hin, sowohl in Rücksicht auf ihren systematischen Wert als in Rücksicht auf ihre historische Wirkung. Comte hat in seiner Charakteristik des 16. und 17. Jahrhunderts den Charakter der Negation und der Auflösung in allen geschichtlichen Vorgängen seit der Reformation hervorgehoben. Diese seine Auffassung war von seinem romanisch katholischen regimentalen Grundgedanken bedingt, durch welchen er dem von Turgot und d'Alembert schon formulierten Positivismus auf das gesellschaftliche Leben Wirkung zu geben hoffte. So war sie höchst einseitig. Die niederländischen Rebellen, die Oranier, die Hugenotten, Gustav Adolph und die Seinen Cromwell und Milton, der Große Kurfürst, all die ungebrochen gewaltigen Repräsentanten des protestantischen Heldenzeitalters sind eben darum in ihrer Heldengröße so unvergleichlich, weil eine gewaltige und doch einfache Positivität in ihnen wirkte: der von Gott getragene, den Menschen gegenüber independente Glaube, der sein Wirken als Dienst Gottes weiß. Solche Sicherheit des Glaubens spricht sich auch bei vielen schlichten Menschen der Zeit darin aus, daß sie für ihre Überzeugungen Verlust ihres Eigentums, Verbannung, ja Tod in den Flammen zu übernehmen bereit waren. Alles Heldentum beruht auf einer wahrhaftigen Positivität in der Seele. Dieselbe ungebrochene Ganzheit, Festigkeit und Positivität ist dann in dem moralischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts. Was er an konkreter religiöser Wirklichkeit verliert, ersetzt ihm wenigstens teilweise die Universalität und Allgemeingültigkeit seiner Überzeugungen. Und die Grundstellung zu Gott und Menschen bleibt dieselbe als in dem protestantischen Religionsglauben. An die Stelle der Gnadenwahlslehre, dieser Religion der Glaubenshelden, welche den Gläubigen furchtlos und fatalistisch gegen die feindlichen Kolonnen vorwärts gehen läßt wie ein geblendetes Pferd, tritt unter veränderten Lebensbedingungen die Lehre von der Würde und pflichtmäßigen Verantwortlichkeit des Menschen, der sich im Dienste Gottes weiß. Aber Comte irrt

nicht völlig; auch das andere Antlitz dieses moralischen Rationalismus müssen wir betrachten. Das Verfahren, in welchem dieses natürliche System entstand, war das einer Abstraktion, die sich ihres Verhältnisses zu der konkreten Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte nicht bewußt blieb. Diese Methode suchte allgemeingültige Tatsachen, welche eine Konstruktion ermöglichten. Sie ging aus von dem Menschen als einer selbständigen und innerlich rational bestimmten Ganzheit. Und indem sie vorwärts schritt, fand sie sich von den atomistischen und mechanistischen Grundvorstellungen des Naturerkennens gefördert. Die Verführung war zu groß, durch Übertragung der mechanischen Begriffe dem natürlichen System der Geisteswissenschaften mit einem Schlage systematischen Zusammenhang und Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft zu geben. So entstand die falsche Abstraktion, die Unwirklichkeit, ja die mechanische Unmenschlichkeit dieses Systems. Wovon dann die notwendige Folge sein negatives Verhalten zu allem, was aus seinen Voraussetzungen nicht gerechtfertigt werden konnte, gewesen ist.

In der Entstehung dieses natürlichen Systems wirken drei sehr heterogene Ideenkreise vornehmlich zusammen: die religiösen Ideen, die römische Stoa und die neue Naturwissenschaft. In meiner Darlegung werde ich besonders eingehend aus den Quellen den Einfluß der römischen Stoa darzutun bemüht sein, da ein solcher Nachweis bisher niemals gegeben worden ist und derselbe doch die Kontinuität in der philosophischen Entwicklung an einem neuen und wichtigen Punkte erweist. Die Abhängigkeit von der römischen Stoa reicht tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury. Aber diese so verschiedenen geistigen Kräfte haben ihren Zusammenhang und ihre einheitliche Macht in der Richtung auf die Ausbildung des natürlichen Systems doch erst aus den religiösen und politischen Bedürfnissen der Zeit erhalten.

I.

Der erste und mächtigste Beweggrund für die Ausbildung dieses natürlichen Systems der Geisteswissenschaften lag in der zunehmenden Zersplitterung der Kirche in Sekten, dem immer anwachsenden Streit der Glaubens- und Denkformen und dem so entstandenen kriegerischen Zustande Europas. Schon der Zusammenstoß des christlichen Abendlandes mit den Mohammedanern hatte den theologischen Gesichtskreis durch die Anschauung einer zweiten Weltreligion erweitert. Dann wurde durch den Humanismus die Gleichwertigkeit der antiken Kultur mit

der christlichen zur Anerkennung gebracht. Hierauf erschütterte die Reformation von innen die Autorität des katholischen Glaubens; indem nun aber nur die Kirche Luthers und die Zwingli-Calvins zu fester Gestalt gelangten, beide umspült gleichsam von den ruhelosen Wellen formloser religiöser Überzeugungen: ist damals ein Zustand äußerster Zersplitterung der religiösen Ideen entstanden. Aus Deutschland ergoß sich die wiedertäuferische Bewegung in die Schweiz und die Niederlande. Die italienische Religionsverfolgung von den vierziger Jahren ab trieb über die Grenzen humanistisch gebildete, verstandesstarke Italiener; 'quibus nulla religio placet, quando papistica iis incepit displicere', wie von ihnen ein Zeitgenosse sagte[1]: sie durchirrten Europa: in Graubünden und zuletzt in Polen faßten sie Fuß und bildeten die sozinianische Lehre aus. In England und Schottland entstand aus der Diskussion über Kirchenverfassung, Kultus und sittliche Zucht ebenfalls eine Zersplitterung der protestantischen Glaubensform in Sekten, die sich dann nach Amerika verbreitete.

Welche innere Zwietracht! Die Tradition der katholischen Kirche enthielt andere Glaubenssätze als die Bibel. Die Bibel bedurfte zu ihrer Interpretation des inneren Lichtes oder der Vernunft. Das Ergebnis der Auslegung nach diesen Maßstäben war ein anderes bei dem Reformierten als bei dem Lutheraner, bei dem Wiedertäufer oder dem Quäker ein anderes als bei dem philologisch geschulten Arminianer. In den großen Zentren der religiösen Bewegung, in Nürnberg, Straßburg, Basel, Zürich, London saßen Haus an Haus die verschiedenen Glaubensweisen und Sekten nebeneinander. In manchem Rat einer freien Stadt hatten sie Sessel an Sessel nebeneinander Platz genommen. Es läßt sich nicht sagen, welche Unruhe infolge hiervon sich der Gemüter bemächtigt hat. Wandernde, Flüchtende gingen von Stadt zu Stadt. Bald arme, einfältige Taufgesinnte, bald geistesstolze Italiener. Und hinter diesen religiösen Ruhestörern her die Dämonen der Zeit, Richtschwert und das brennende Holzscheit in den Händen: die katholische Inquisition und das Glaubensgericht der zwei großen protestantischen Kirchen. Es geschah zuweilen wie in dem entsetzlichen Prozeß des genialen Spaniers Servede, daß gleichzeitig die katholische Inquisition und das protestantische Glaubensgericht die Arme nach einem solchen Manne ausstreckten. Es bekam Servede schlecht, daß er sich zu Calvin größerer Milde versah als zu den katholischen Inquisitoren. Man muß anerkennen, daß Calvin und Luther um die Existenz der protestantischen Kirche kämpften. Man muß noch viel mehr den heroischen Glauben der Opfer bewundern. Man begreift aber auch, welche

[1] Bei De Porta p. 496.

Sehnsucht entstand, aus dem Irrsal dieser ringenden Kirchen und Sekten zum Frieden zu gelangen.

Und dieses Bedürfnis wurde durch die blutigen Religionskriege verstärkt. Noch ganz anders als heute die Menschen unter der Kriegsrüstung der bis an die Zähne gewappneten Nationalitäten seufzen, litt und duldete damals ein großer Teil des Erdteils unter den Kriegen zwischen den großen katholischen und protestantischen Föderationen, dem Bürgerkrieg, den großen Gewaltakten und kleinen Quälereien, den Hinrichtungen, Konfiskationen und Verwüstungen. Keine Feder hat die Kraft, die Unsicherheit des Lebens und des Eigentums, welche so entstand, die furchtbare Härte des: cuius regio eius religio einem heutigen Menschen faßbar zu machen. Die Griechen hatten Thukydides, der das unermeßliche Unglück ihres großen Krieges wie mit der Schwertspitze aufzeichnete: kein Geschichtschreiber des damaligen Europa hat von der Not der Völker im Kleinen ein Gemälde uns hinterlassen, das den romanhaften Bildern des Simplizissimus an belehrender Kraft gleichkäme. Ein Mensch von selbständigem Wahrheitsdrang mußte damals täglich zu flüchten oder zu sterben bereit sein. Dies sind die Umstände, unter welchen sich ein unbeschreibliches Verlangen nach Verständigung über die religiösen Fragen, nach dem Ende dieser Blutabzapfungen, mindestens nach einer Moderierung der Kriegsfurie geltend machte. Und diese geschichtliche Lage enthielt nun auch das Motiv, das in erster Linie die Umwälzung der Denkweise von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ab zur Folge gehabt hat. Nur Unwissende können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität gehabt haben. Das Aufatmen einer unter dem Druck der Konfession erliegenden Welt ist in ihm.

Der erste Schriftsteller, welcher nach dem einsamen Sebastian Franck diesem Gefühl der Sehnsucht nach Frieden und der durch dasselbe bedingten Hingabe der Geister an die gemeinsame moralische Grundlage aller Konfessionen einen wirksamen Ausdruck gab, war der Niederländer Coornhert. Er wurde 1522 in Amsterdam geboren. Er hat den Gang der niederländischen Rebellion von jenem Jahr 1567 ab miterlebt, in welchem Albas Truppen und mit ihnen die spanische Inquisition den niederländischen Boden betraten. Er hat als Schriftsteller und Staatsmann für die Selbständigkeit seines Landes, das Recht des Protestantismus und die religiöse Freiheit gewirkt. Ein gediegener, gesunder, lebensfroher und für das Gemeinwohl lebender Niederländer: insbesondere Erasmus, Zwingli und die römische Stoa, welche vom niederländischen Humanismus damals erneuert wurde, wirkten auf ihn. Der von da stam-

mende große und ruhige Glaube an die moralische Würde des Menschen, die in einer höheren Ordnung der Dinge gegründet ist, verbreitet sein ruhiges und mildes Licht über seinen Charakter und seine Schriften.

Jeder will über das Gewissen des andern herrschen. Warum haben wir unser Blut vergossen? Um die religiöse Freiheit zu erobern. Laßt jedem das Recht, frei zu sagen, was er über die Religion denkt, wie über alles andere.[1] „Jede Konfession ruft an der Pforte der Tempel: ich bin die wahre Kirche, ich besitze die wahre Lehre, bei mir ist Jesus Christ und die wahre Stadt Gottes."[2] Das Abendmahl das uns vereinigen sollte, ist eine Quelle der Zwietracht geworden.[3] Der Katholik behauptet, daß er die Wahrheit besitzt und die anderen Konfessionen im Irrtum sind; dasselbe sagt der Reformierte; wem soll man nun glauben?

Auf Grund dieses Tatbestandes verwirft er nun zunächst jeden Glaubenszwang seitens dieser streitenden Sekten, deren keine ja doch ihren Glaubensinhalt den anderen beweisen kann. Er fordert wie der von Schiller in Coornherts Zeit und Welt hineingedichtete Marquis Posa Gedankenfreiheit, Toleranz. Diese zuerst von den deutschen Sekten erhobene Forderung wird von ihm in den Niederlanden vertreten. „Das Wort Ketzerei findet sich in der Heiligen Schrift gar nicht. Der Christ hat strenge Worte gegen die Pharisäer, aber fordert er ihren Tod? Er will nicht den Tod des Sünders, er will den Tod der Sünde. Er sagt zu seinen Aposteln, daß sie Verfolgungen zu erdulden haben werden, er sagt nicht, daß sie Verfolger sein sollen."[4] Berufen die Gegner der Gewissensfreiheit sich auf das Gebot des Mose im Deuteronomium, die Ketzer zu töten, so ist dieses wie viele andere Gebote des Moses nicht mehr bindend.[5] Der Irrtum ist kein Verbrechen, wir alle irren, und das einzige Mittel gegen den Irrtum ist die evangelische Wahrheit.[6] Auch haben Gewalttaten gegen Andersgläubige noch nichts gefruchtet, die Anstrengungen Karls V. und Philipps II. waren umsonst, ja die Verfolgung der Protestanten hat die Ausbreitung ihrer Lehre nur gefördert.[7] Nicht am wenigsten durch den Einfluß solcher Männer wie Coornhert wurden die Niederlande das Mutterland der Gewissensfreiheit und der Preßfreiheit. Denn die Toleranz ist nirgend und niemals von der Geistlichkeit

[1] Coornhert, Werke, über den Heidelb. Katechismus T. I fol. 224. Ich übersetze hier und im folgenden aus den niederländischen Schriften von Coornhert, Koolhaes und anderen, öfters frei und zusammenziehend.

[2] Ebd. Coornh. W. I fol. 46. [3] Coornh. W. I fol. 354 (Consistorie, Voorr.).

[4] Coornh. W. I fol. 470 (vom Zwang des Gewissens), II fol. 82 (Prozeß). II fol. 36 ff. 42 (Synodus).

[5] Hierüber und in dieser ganzen Materie ist der auch heute noch lesenswerte Traktat über den Zwang des Gewissens, ein Zwiegespräch, 1579, nachzulesen.

[6] Coornh. W. I fol. 65. [7] Coornh. W. I fol. 466.

ausgegangen; sie ist immer nur im Gegensatz gegen sie durchgeführt worden. Dagegen hat jede weitblickende Politik, und so auch die in den Niederlanden von Coornhert bis Oldenbarneveldt ein Interesse an dem Frieden und der Duldung unter den kirchlichen Parteien gehabt.

Coornhert wurde durch seine Erfahrungen über die Forderung der Toleranz hinausgeführt. Konnte keine der christlichen Sekten ihren Anspruch beweisen, so erschien es geraten, auf das ihnen Gemeinsame zurückzugehen. Dieses aber erwies sich dem verwandt, was auch die Weisen nichtchristlicher Völker als Wahrheit erkannt hatten. Das für den Lebenswandel und die Aussichten des Menschen Wichtige lag eben in diesem Gemeinsamen. So taucht vor den Menschen dieses Zeitalters in noch unbestimmten Umrissen die Anschauung einer allen frommen Menschen gemeinsamen Wahrheit auf, welche in der Lehre Christi ihren reinsten Ausdruck gefunden hat und deren Probe im Lebenswandel liegt. Und aus dieser lebendigen Anschauung ist dann der Begriff einer aufgeklärten, rationalen oder natürlichen Religion und Theologie hervorgegangen. Derselbe entsprang also nicht aus einem wissenschaftlichen, sondern aus einem Lebensvorgang. Coornhert spricht als sein Ziel aus, alle Menschen zur Eintracht zu führen.[1] „Verständen wir einander recht, so würden wir finden, daß wir nicht so fern voneinander sind als wir meinen".[2] Auf die perfide Anforderung, doch eine Kirche für den von ihm vertretenen Glauben zu gründen, erwiderte er, es gebe der Kirchen schon zu viel, und es gelte jetzt vielmehr, ihre Zahl zu mindern, indem man sie vermittels der Prinzipien der Liebe und der Freiheit vereinige.[3] In einer Konferenz zu Leyden mit zwei reformierten Geistlichen erkannte er alle frommen Leute als seine Brüder an, welche an Jesus Christus glaubten, seien sie Priester, Mönche, Anabaptisten, Reformierte oder Lutheraner.[4] Er möchte die Beredsamkeit von Demosthenes und Cicero vereinen, um diesen Frieden herbeizuführen.[5] Hierbei hält er sich aber weder an Sekten noch an Väter, sondern allein an das Wort Gottes. Und zwar an das Wort Christi selber, an die Religion Christi. Hier und überall klingt Erasmus wie ein Grundtext durch, der Vater des niederländischen moralischen Rationalismus. „Jesus Christ ist der einzige und wahre Arzt der Seele; so ist sein Wort die wahre Lehre, auch die einzige und wahre Medizin der Seelen. Darum wird seine Lehre auch mit Recht eine gesunde Lehre genannt. Denn sie macht die Seelen gesund."[6] Diese simplifizierte Lehre Christi faßt er augenscheinlich in der Hauptsache als moralische Kraft und Vorschrift, welche durch

[1] Coornh. W. I fol. 415 (Vry Reden). [2] Ebd. [3] Coornh. W. II fol. 581.
[4] Brandt, Hist. I 262. [5] Ebd.
[6] Coorn. W. I fol. 72 (Unterschied zwischen der wahren und der falschen Lehre).

das Bewußtsein der Kindschaft zu Gott getragen ist. Denn sie ist ihm von der Kenntnis selbst des Namens Christi unabhängig.

An diesem Punkte verbindet sich der schlichte religiöse Vorgang, wie er in den stillen Taufgesinnten stattfand, welche ein so wirksames Ferment in der niederländischen religiösen Entwickelung bildeten, mit dem religiös-universalen Theismus, wie er die humanistisch Gebildeten erfüllte.

Coornhert war Humanist. Er hat Ciceros Offizien übersetzt. Seneca ist sein schriftstellerisches Ideal, Erasmus beherrscht ihn. Als der Stoiker Iustus Lipsius Coornherts Lebenskunst, sein literarisch vollkommenstes Werk, las, sprach er lebhaft sein Bedauern über ihren alten Zwist wegen der Toleranzfrage aus und pries den Traktat als „scharfsinnig und voll Weisheit". Schließt sich doch das berühmte niederländische Prosawerk vorwiegend an die römische Stoa an: ihre Lebensstimmung ist auch die des philosophischen Staatsmanns: So liegt diese Lebenskunst in der Linie zu Spinozas Ethik. Die Glückseligkeit beruht auf der Tugend; das Vermögen richtiger Lebensführung ist dem Menschen angeboren; das „Gemoedt" empfängt wie ein Sternchen sein Licht von der göttlichen Sonne. Der Mensch ist frei. Niederwärts liegt sein Vermögen zu begehren und von sich abzuwehren; aus ihm erwachsen vermittels der Gemeinschaft mit dem Körper die vier Grundaffekte, Hoffnung und Freude, Furcht und Traurigkeit. Und aus diesen „vier Fontänen" fließen viele Bäche, an Art verschieden, wie Liebe, Freundschaft, Barmherzigkeit, Feindschaft, Neid. Das Ziel des sittlichen Tuns ist, die Herrschaft über die Affekte herbeizuführen. Dies Ziel schildert Coornhert auch sehr schön in einem Trostbrief an einen jüngeren Freund Spieghel, den Verfasser des Herzensspiegels, der gleich ihm selber in den Klassikern und in der Philosophie lebt. „Laßt Euch nicht leid sein, daß mir Euer erneutes Leid nicht leid ist. Sollte ich an Eurer Zunahme von so seltsamem Gleichmute nicht Freude empfinden? Ich sage seltsam, denn die törichten Menschen meinen, daß solche Betrübnis notwendig sei. Es ist Weisheit, mit der geringsten Qual zu leiden, was zu vermeiden nicht möglich ist." An nichts dürfte der Mensch sein Herz hängen. Das sage auch Seneca, er freue sich, wie auch Spieghel sich mit diesem bekannt gemacht habe, und wünsche, daß sie ihn noch bisweilen zusammen lesen könnten.[1]

Aber Coornhert war zugleich Christ, reformierter Christ. Wir kennen das Band, das in Zwingli Humanismus und Christentum verknüpfte. Coornhert schließt beide noch fester zusammen. Christi Predigt ist in den Propheten enthalten, deren Lehren aber sind mit dem Gesetz der Natur

[1] Coornhert, Wellevens Kunste, in W. I fol. 271 ff., daraus obiger kurzer Auszug. Die Vermaninghe tot gelijck-moedigheyd int sterven ist aus W. III fol. 96.

identisch, das die Heiden geübt haben: man kann dem Gesetz Christi folgen ohne auch nur seinen Namen zu kennen.[1] So vertritt er die universelle Gnade Gottes im Gegensatz zu der Gnadenwahl des Augustin und Calvin. Die Gnadenwahlslehre dieser Männer macht aus Gott einen schlimmeren Tyrannen als Nero oder Phalaris waren.[2] Calvins Gott gleicht einem Arzte, der nach Willkür die einen Kranken heilt, dagegen die anderen tötet. Er gleicht einem Tyrannen, der seine Untertanen zum Essen und Trinken auffordert, aber gegen eine Bezahlung, für die er nur einer Anzahl derselben das Geld in die Hand gibt: einem Herrn, der einen an den Füßen gefesselten Sklaven straft, weil er nicht gehen kann: kraftvolle Bilder, welche mit denen genau überstimmen, in denen Erasmus dasselbe Verhältnis darstellte. Und diese Gnadenwahlslehre schiebt die ungeheuerlichen und unauflöslichen Widersprüche, welche durch sie zwischen des Menschen sittlicher Verantwortung und Gottes Erlösungsplan entstehen, nur in Adam zurück: in ihm werden sie gleichsam aufgehäuft. Die von der Gnadenwahlslehre vorausgesetze Erbsünde und Erbschuld läßt Gott als einen Richter erscheinen, welcher den Mörder laufen läßt und dafür dessen Kinder straft. Diesem allem setzt Coornhert den schlichten Glauben gegenüber, welcher dem religiös universellen Theismus entsprach. Gott hat die Welt nicht um seiner Ehre willen, sondern um der menschlichen Seligkeit willen geschaffen. Und zwar will er die Seligkeit aller Menschen. Diese zu erlangen ist der Mensch durch Freiheit, Vernunft und Gewissen ausgestattet.

So zeigt Coornhert, wie sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus dem Kampf der Sekten, aus der Sehnsucht nach Frieden mit einer ungemeinen Gewalt die Anschauung einer allen Konfessionen gemeinsamen, ja den Kern aller Religion enthaltenden Wahrheit erhob. Diese Anschauung hatte in der Tendenz des genialen Erasmus gelegen, aber wenigstens über das, was er in seinen Schriften zu sagen für geraten hielt, ging sie entschieden hinaus. Sie bereitete den Begriff einer natürlichen Religion vor, wie ihn dann Herbert auf die angeborenen moralischen und religiösen Anlagen des Menschen begründet hat.

Und Coornhert besaß das schriftstellerische Vermögen, um für diese Lehre in den Niederlanden Anhänger zu gewinnen. Er war eine künstlerische Natur von vielseitigster Begabung. Aus vermögenden Verhältnissen, hatte er zuerst aus Neigung die Kupferstecherkunst betrieben, dann aber, enterbt wegen einer unpassenden Ehe aus Liebe, hatte er auf

[1] Coornh. W. II, fol. 456 ff.

[2] Coornh. W. I fol. 431. Das Nachfolgende ist durchgehends aus der ebenfalls im ersten Bande der Werke enthaltenen Schrift: Oorzaken ende middelen van der menschen zeligheid ende verdoemenisse.

diese Kunst seine Existenz gegründet. Er liebte die Musik, er fühlte sich als Dichter, und noch heute genießen seine Dramen in seiner Heimat Ansehen. Aber es bestimmte nun sein Leben, daß er von den religiösen Fragen ergriffen wurde. Um ihretwillen lernte er im 30. Lebensjahre Latein; Cicero und Seneca wurden seine Lieblinge. An ihnen hat er auch übersetzend seine Sprache gebildet: er und sein literarischer Genosse Marnix von Adelgonde waren die ersten Prosaschriftsteller der damaligen Niederlande, die literarischen Hauptvertreter der protestantischen Denkart. Über ihm liegt der Hauch römischer Geistesart und republikanischen Wesens. Er war ein erfahrener Politiker; seit 1564 war er Sekretär der Stadt Harlem und unterstützte den Oranier, darauf kam er in Haft und mußte flüchten, wurde dann aber 1572 als Staatssekretär der holländischen Stände zurückgerufen. Es lag in der Natur der Dinge, daß gerade Staatsmänner besonders entschieden die Notwendigkeit und den Segen einer Vereinigung der streitenden Religionsparteien empfanden. Als „Libertiner" bezeichnete man diese überlegenen Geister, die sich über die Konfessionen stellten. Und die Prädikanten haben Coornhert als „Prinzen der Libertiner" gescholten. Auch ihm verbitterten die religiösen Streitigkeiten den Abend seines Lebens. Mit der Feder in der Hand ist er gestorben.

Neben und nach ihm breiten sich unter dem Zwang der Verhältnisse diese Ideen aus. Sein Zeitgenosse Koolhaes erklärte: „Calvin ist für uns nicht gestorben; er hat auch kein Zeugnis von Gott, daß er nicht hätte irren können. Desgleichen auch Luther, Zwingli, Melanchthon, Beza. Auch weist uns Gott nicht auf ihre Schriften. Wir müssen keine Schrift der Menschen für Autorität halten, sondern nur das Wort des Herrn."[1] „Ein jeder hat sich die Merkmale der rechten Lehre besonders zugeeignet und sich vor anderen auf seine Sendung berufen; da es nun aber nur eine rechte Lehre gibt, so muß das Urteil dem Geiste überlassen werden, welcher einem jeden in seinem Gewissen Zeugnis gibt."[2] Denn die synodalen Entscheidungen haben keine bindende Kraft. „Die Vielheit von Personen gibt keine Überlegenheit, denn die Wahrheit kann nicht aus der Vielheit ihrer Anhänger bewiesen werden".[3] Und die Bibel bedarf selbst des Kriteriums der Auslegung. „Jeder Haufe und jede Sekte hat Gottes Wort für sich."[4]

Im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts hielt Hubert Duifhuis, Pfarrer am Jacob in Utrecht, dort zweierlei Gottesdienst; wenn er sein: ite, missa est gesprochen hatte und die Katholiken mit ihrem: Deo gratias geant-

---

[1] Koolhaes Apologie 1580, bei Rogge, I 165 f. [2] Rogge, I 235.
[3] Rogge, I 237. [4] Rogge, I 141.

wortet, zogen sich diese zurück und machten den Reformierten Platz, welche nun ihren Gesang anstimmten: „Erheb' das Herz, tu auf den Mund." Er erklärte die Bibel für seinen einzigen Katechismus, er besuchte Kranke aller Sekten. Von den Dogmen sprach er fast niemals. Den Hauptwert legte er auf die Ausübung der Liebe und der anderen Tugenden.

Um 1596 wurde im Amsterdam ein armer vergrübelter braver Handwerker, der sich mit der Bibel in den zwei Ursprachen herumschlug, angeklagt. Er war dazu gekommen, Jesus für einen bloßen Menschen zu halten. In seiner Verteidigungsrede für diesen armen Mann sprach sich der Bürgermeister von Amsterdam Peter van Hooft folgendermaßen aus. „Ich höre, daß er wegen seiner Meinungen exkommuniziert ist. Die Kirche hat sich mit dieser Exkommunikation zufrieden zu geben, ohne weiter gegen den armen Mann vorzugehen. Es ist gewiß, daß jemand, der in seinem Hause aus- und einging, seine Frau und seine Kinder vor den Mahlzeiten auf den Knien zu Gott betend fand. Und das beweist doch, daß er sie in der Furcht des Herrn erzogen hat, soweit eben seine Einsicht reichte. Ich glaube, daß das Leben des Menschen nicht von den Subtilitäten der Gelehrten abhängen darf." Von Irrtümern zu reden habe man kein Recht, da jene sogenannten Häretiker von der Wahrheit ihrer Lehre ebenso überzeugt seien als die Reformierten. Es wäre also viel vernünftiger und vorteilhafter für das Vaterland, niemand der Religion wegen zu beunruhigen und sich gegenseitig zu unterstützen, damit sie eine vollständige Union unter sich aufrichten und einmütig gegen den gemeinsamen Feind handeln könnten.[1]

Der vollendete Repräsentant dieser Ideen der niederländischen Republikaner war der größte Staatsmann, welchen hinter dem großen Oraniergeschlecht die Niederlande gehabt haben: der Kanzler Oldenbarneveldt. Durch ihn kamen diese Ideen nun auch zu kirchenpolitischem Ausdruck; dem Verlangen der Prädikanten nach einer allgemeinen nationalen Synode gedachte er nachzugeben, wenn diese sich eine dem Frieden dienende Revision der Glaubensbekenntnisse zum Ziel setzten. Indem Moritz von Oranien diese kirchenpolitische Stellung Oldenbarneveldts benutzte und an die Spitze der strengen Calvinisten trat, hat er die Hinrichtung Oldenbarneveldts, die Gefangenschaft des Hugo de Groot und den Sturz der republikanischen Partei herbeigeführt.

Dies war nun aber nach einer verhängnisvollen Verwicklung dadurch bedingt, daß Arminius in Leyden die große Friedenstendenz Coornherts und die von ihr ausgegangene Bewegung in eine engere theologische Bahn geleitet hatte. Er war ein Schüler Bezas und hatte

[1] Brandt, Hist. de la Ref. des Pays-bas I 331 ff.

unternommen, Coornhert zu widerlegen, aber sein ehrlicher Geist war von der Wahrheit dieses Standpunktes überwunden worden. Wie er ihn theologisch durchführte, trocknete demselben die Seele ein; die schlichten Begriffe des Wohles der Menschheit als des Zielpunktes göttlicher Regierung und der Freiheit des Menschen erscheinen in ihrer Anwendung auf die tiefsinnigen Theologumena der Menschheit höchst armselig. Wenigstens den Kern des Errungenen hielt doch Arminius fest: die Würde und Freiheit des Menschen, die universale Gnade sowie die Unterscheidung zwischen den gemeinsamen fundamentalen Lehren und denen, welche den Konfessionen zu überlassen sind. Und zwar war die fundamentale Lehre nach ihm eingeschränkt auf wenige Hauptpunkte, die allein notwendig sind, gewußt und geglaubt zu werden, um das ewige Leben zu erhalten.[1] Und Episcopius, der Vertreter der Arminianer auf der Dortrechter Synode, sprach den wichtigen Satz aus: „Wenn wir die ältesten Überlieferungen der Kirche ansehen, so war das Ziel und die Absicht derjenigen, welche Symbole, geistliche Kanones, Konfessionen und Glaubensbekenntnisse aufstellten, kein anderes, als dadurch nicht etwa zu bezeugen, was man glaube müsse, sondern nur, was sie selbst glaubten."[2]

Diese niederländische Bewegung hat alsdann auch England ergriffen. Sie fand dort einen günstigen Boden. Von dem Eindringen des Protestantismus unter der Königin Elisabeth ab hat der männliche, praktische und vom Humanismus erfüllte Geist des damaligen England den Schriften der hervorragendsten Theologen den Charakter des Räsonne-

---

[1] 'Inter Pyrrhoneam ἀκαταληψίαν sive Scepticam ἐποχήν et Dogmaticam αὐθάδειαν veluti inter Scyllam et Charybdim medium cursum tenere tutissimum arbitramur. Qui intra necessaria et utilia ad salutem firmiter sese continet et valere iussis omnibus non necessariis recta grassatur per pietatis, caritatis et tolerantiae tramitem ad gloriosam immortalitatem, is nobis omne punctum tulisse videtur. Dissentientes commiseratione, non cruce vel odio dignos putamus.' Praef. ad Lect. christ. zu Acta et script. Dordr. 1620. In unsern Schriften, heißt es weiter, 'affectus omnes procul esse iussimus, utpote examinantium remoras et iudicantium compedes . . Ambages omnes vitavimus . . Terminos omnes scholasticos metaphoricos et philosophicos, quantum potuimus, evitavimus. Etsi enim non negemus eorum usum aliquem in scholis esse posse, tamen . . officiunt rerum ipsarum naturae luci ac claritati, adeo ut cum res ipsae facillime saepe capiantur . . soli termini saepe pomum Eridos sint, quo dissensiones aluntur ac foventur', ebendaselbst, und Brandt: Hist. d. la Réf. des Pays-Bas. I 363. 'Il croyait que l'on pouvait avoir des sentiments différents sur divers articles, sans se condamner mutuellement et que l'on devait accorder sur cela une liberté raisonnable à ceux qui reconnaissaient les vérités essentielles. Il ajoutait que cela était le vrai moyen de prévenir les schismes, de diminuer le nombre des sectes et de rétablir la paix de la chrétienté.'

[2] Episc. Epp. II p. 71 ff. bei Tulloch Rational Theology I 30.

ments und des bürgerlichen Interesse gegeben. Dies kann an Hookers Schrift über Kirchenverfassung von 1594 gesehen werden. Er beruft sich auf Billigkeit und Vernunft, nicht auf Autoritäten, für seinen Hauptsatz[1], daß nur mit Beistimmung der Laien und der Regierung in einem christlichen Gemeinwesen ein geistliches Gesetz aufgestellt werden könne. Er ist ein Feind der theologischen Kontroversen und fühlt tief ihre nachteiligen Wirkungen. Und er will die Entscheidung über dieselben der Vernunft und der Gelehrsamkeit, „dem Urteil der ernstesten weisesten und gelehrtesten Fachmänner" überlassen wissen. Die nächste Generation stand dann schon unter dem Einfluß des arminianischen Streites und der Erregung, welche die unerträglichen Beschlüsse der Dortrechter Synode von 1618 und 1619 hervorgerufen hatte. John Hales hatte dieser Dortrechter Synode mit beigewohnt. Eine Predigt des arminianischen Führers Episcopius hatte einen großen Eindruck auf ihn gemacht. Er wollte von da ab von der Verdammung anderer christlicher Bekenntnisse nichts wissen. Er legte sich nun ausdrücklich die Frage nach einem Kriterium vor, welches zwischen den streitenden Parteien endschiede. Und er konnte ein solches nur in sich selber, in seinem Gewissen und seiner Vernunft, finden. Falkland[2] erklärt sich entschieden gegen Religionsverfolgung und für das Recht der selbständigen Forschung, sowie für die Geltung der universellen Gnade.[3] Und sein Freund

[1] Eccles. polity III S. 326.

[2] Die Stellen über diesen und seine Geistesverwandten entnehme ich dem anziehenden, jedoch diese Richtung sehr überschätzenden Werke von Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. century. Nach den widrigen Eindrücken, die Falkland von den Dortrechter Streitigkeiten erhielt 'it forced upon him the general question of the value of theological dogmatism, and the grounds, on which men seek, to control each other's opinions and beliefs'. Tulloch I, 191. In seiner Schrift: On Enquiry and Private Judgment in Religion sucht er nach dem wahren Grunde der Infallibility. 'An infallibility there must be; but men have marvelously wearied themselves in seeking to find, where it is. Some have sought it in general councils . . Some have tied it to the Church of Rome and to the bishop of that see. Every man finds it or thinks he finds st accordingly as that faction or part of the Church, upon which he is fallen doth direct him. . . We see many times a kind of ridiculous and jocular forgetfulness of many men, seeking for that which they have in their hands; so fares it here with men who seek for infallibility in others which either is or ought to be in themselves, as Saul sought his father's asses, whilst they were now at home.' Tulloch I 243f.

[3] 'Grant the Church to be infallible, yet methinks he that denies it and employs his reason to seek, if it be true, should be in as good case as he that believeth it and searcheth not at all the truth of the proposition he receives. For I cannot see why he should be saved because by reason of his parents' belief or the religion of the country, or some such accident, the truth was offered to his understanding, when, had the contrary been offered, he would have received that.'

Chillingworth hat diesen Ideen den vollkommensten schriftstellerischen Ausdruck gegeben. Sein berühmtes apologetisches Werk über die Religion der Protestanten erschien 1637. Er wies ohne jeden Rückhalt der Vernunft die Entscheidung in Glaubenssachen zu. „Gott hat uns unsere Vernunft gegeben, Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden. Wer nicht von ihr diesen Gebrauch macht, vielmehr Dinge glaubt, ohne zu wissen warum, der glaubt nur zufällig etwa die Wahrheit und nicht mit Auswahl, und ich fürchte, Gott wird dieses Narrenopfer nicht annehmen.“ Auch kann Gott über die Gewißheit des Beweises hinaus unmöglich Glauben verlangen. Der Mensch kann jedem Schluß nur mit derjenigen Gewißheit beistimmen, welche die Prämissen verdienen.[1] Die Streitschrift in Folio hatte einen ungeheueren Erfolg. Aus dieser Schule kam der größte religiöse Schriftsteller, welchen England gehabt hat, Jeremy Taylor, in welchem die Macht einer Shakespearischen Phantasie sich mit der des Räsonnements verknüpft.[2] Nach Jurieus Schilderung nahmen die Latitudinarier „die heute sogenannte gesunde Vernunft“[3] zu ihrer Führerin; 'Rien ne peut être vrai que ce qui est conforme aux notions communes'; sie erstrecken die Lehre der universellen Gnade selbst auf Atheisten. Und gerade das gab ihnen ihre Macht, daß sie wie die deutschen Aufklärungstheologen innerhalb der Kirche selbst ihren Platz behaupteten.

Von einem ganz anderen System aus gelangten zu derselben Forderung der Gewissensfreiheit die Independenten. Kein Gedanke an Einheit der Sekten findet sich bei ihnen. Sie sondern die bürgerlichen Angelegenheiten und das kirchliche Leben. Die scharfe Ausprägung der einzelnen Kirchen verletzt sie nicht. Eine gemeinsame, christliche Wahrheit suchen sie nicht. Milton tritt für völlige Freiheit der Presse ein; die christliche Wahrheit ist nach ihm wie der Leib des Osiris unter alle Sekten zerstreut; sie alle haben daher Anspruch auf Duldung, nur nicht der abgöttische Katholizismus. Aus den blutigen Verfolgungen und der bürgerlichen Zwietracht entspringt dann einigen von ihnen die Forderung der Unabhängigkeit der bürgerlichen Stellung und Rechte des Individuums von seinem religiösen Glauben oder Unglauben. Diesen Standpunkt vertritt der in Amerika wirkende Independent Roger Williams in seiner Schrift: „Die blutige Lehre der Verfolgung wegen Gewissensfragen“ 1644. Heiden, Juden, Türken und Antichristen sind in bezug auf die bürgerlichen Angelegenheiten und Rechte jeder christ-

[1] Rel. of Protest. p. 66, p. 133.

[2] Eine schöne Schilderung seiner Bedeutung gibt Taine in seiner Geschichte der engl. Literatur l. 2 c. 5.

[3] La religion latitudin. Vgl. bes. p. 4f., 9f., 16, 19, 21.

lichen Konfession gleichberechtigt. Ein Beamter empfängt keinen Zuwachs von Macht durch sein christliches Bekenntnis. Ein gläubiger Beamter ist um nichts mehr ein solcher als ein ungläubiger. Schulen und Universitäten sollten als Anstalten behandelt werden, welche die Bürger gleichmäßig für Sprachen und Künste tüchtig machen. Diese Schrift vertrat zuerst die radikale und negative Lehre von der Gewissensfreiheit, welche aus der falschen Trennung des Inneren des Menschen von seinen bürgerlichen Leistungen, gleichsam der Seele des Staatsganzen vom Körper erwuchs. Diese Trennung entseelt den Staat. Sie liegt auch Spinozas theologisch-politischem Traktat zugrunde.

In keinem Lande wurde die Misere der religiösen Zwietracht so tief erfahren als in Deutschland, welches an derselben beinahe verblutete. Nirgends waren Religionsgespräche so häufig. Und nirgends hatte die Erreichung ihres Friedenszweckes geringere Aussicht. Denn nirgends war der dogmatische Geist und die theologische Zänkerei in einer so außerordentlichen Stärke wirksam. Aus dem Gefühl der Unerträglichkeit dieses Zustandes entstand doch auch hier in Calixt die Idee eines gemeinsamen Lehrbegriffs, in welchem die Konfessionen sich vereinigen könnten. Calixt hatte auf Reisen die Welt kennen gelernt; er empfand die Verkümmerung des kirchlichen Lebens in den Konfessionen. So glaubte er in dem Rückgang auf die ökumenischen Symbole und Satzungen der ersten fünf Jahrhunderte eine Basis für die Vereinigung aller christlichen Kirchen auf dem Boden des gemeinsamen Christlichen gewinnen zu können. Das Streben nach Reunion der in Katholiken und Protestanten getrennten Kirchen und nach Union der protestantischen Konfessionen trat dann in Leibniz zu der natürlichen Theologie in Beziehung.[1]

[1] Ein sehr frühes und merkwürdiges Zeugnis in bezug auf die Forderung der Gewissensfreiheit in Deutschland enthält ein Brief von Maximilian II. (1564—76) an Lazarus Schwend bei Brandt: Histoire de la Réform. des Pays.-Bas. Haag 1726 Tom I 252, den ich aus dem Französischen zusammenziehe. „Ihr sagt sehr richtig, daß religiöse Angelegenheiten nicht durch das Schwert entschieden werden dürfen. Wer nur einen Funken Tugend und Frömmigkeit oder nur etwas Liebe zu Frieden und Eintracht besitzt, sollte diesen Grundsatz nicht mißbilligen. Jesus Christus und seine Apostel haben uns nicht das Gegenteil gelehrt; sie hatten kein anderes Schwert als das Wort Gottes und ein den Vorschriften des Heilandes entsprechendes Leben. Wir sollten ihrem Beispiel nachahmen, wie sie demjenigen Christi nachgeahmt haben. Übrigens sollte diese tolle Generation nach so langer Erfahrung eingesehen haben, daß diese Sache nicht durch grausame Strafen beendigt werden kann und daß das nicht eine Krankheit ist, die sich durch Brennen und Schneiden heilen läßt. Kurz, diese Prozeduren mißfallen mir sehr, und ich werde sie nie billigen, ich müßte denn die Vernunft verlieren. Mögen die Spanier und Franzosen tun, was ihnen beliebt, eines Tages müssen sie für alle ihre Handlungen Gott, dem gerechten Richter, Rechenschaft ablegen. Ich für meine Person

Von dieser allgemeinen, lange andauernden und unwiderstehlichen Bewegung waren nun alle hervorragenden Theorien der natürlichen Religion und natürlichen Theologie geleitet. Das zunehmende Gefühl der Unerträglichkeit des Streites der Konfessionen führte zu der Anschauung eines Gemeinsamen, in welchem der Friede gefunden werden könne, und diese Anschauung führte dann zu dem Begriff der natürlichen Religion. Dies belege ich durch einige Beispiele.

Thomas Morus veröffentlichte seinen Staatsroman von der neuen Insel Utopia 1516, also noch vor der Kirchenspaltung. Er hatte nur den Unterschied der großen Religionen vor sich. In bezug auf diesen gab er seiner Insel das Gesetz der Religionsfreiheit, und er ließ auf ihr die Verschiedenheit abergläubischer Meinungen mit jedem Tage abnehmen und sich in eine einzige Religion auflösen, welche allen positiven Glaubensweisen an Vernünftigkeit überlegen sei. Er machte natürlich dem Katholizismus seine Kniebeugung, was zu seiner Zeit nicht vermieden werden konnte.[1] Jean Bodin lebte inmitten der bürgerlichen Unruhen Frankreichs. Er hatte als Abgeordneter des dritten Standes für seine Heimatprovinz im Gegensatz gegen die Anhänger des Herzogs von Guise sein Leben gewagt, im Interesse des religiösen Friedens. Als er 1577 sein Werk vom Staate veröffentlichte, rechtfertigte er dies durch die von den religiösen Bürgerkriegen geschaffene Notlage, in welcher jeder nach seinem Vermögen Rat und Hilfe leisten müsse. Sein religiöses Testament aber war das Colloquium heptaplomeres. In Venedig unterhalten sich Vertreter der verschiedenen Religionen. In diesen Gesprächen gibt er mit bitterem Humor ein Abbild der endlosen unauflöslichen Streitigkeiten zwischen den positiven Glaubensweisen. Daß die Ansicht des Vertreters der klassischen Völker, Senamus, welcher in jeder partikulären Religion die allgemeine und wahre erkennt und verehrt, auch ein Bestandteil der seinigen ist, beweist sein merkwürdiger Brief an Botru, nach welchem Gott zu bestimmten Epochen in gewissen Personen die höchste Tugend wirksam erweckte: unter ihnen waren Pythagoras, Sokrates, die Scipionen: als eine noch heiligere Gestalt ist Christus gekommen. Bacon findet in der Beimischung des Aberglaubens zur Religion ein unwiderstehliches Agens, durch welches die Menge als Inhaberin des Aberglaubens wirkt und die Vernünftigen mit sich fortreißt. Religion dagegen ist einfacher Gottesglaube. Dieser ist auf die Ordnung und Schönheit der Welt gegründet. Auf ihm beruht das Be-

werde immer mit Gottes Gnade ehrenwert, christlich, gerecht und treu handeln, überzeugt, daß Gott mich zu seinem Ruhme wird arbeiten lassen, um dem Menschengeschlecht in all meinen Plänen und Handlungen nützlich zu sein."

[1] Morus, im letzten Kapitel von den Religionen Utopiens.

wußtsein unserer höheren Würde. Der so entstehende Begriff der natürlichen Theologie ist eng begrenzt. Die Welt erweist als ein Kunstwerk den Ursprung in einem Künstler, aber dessen Werk gibt uns nicht das Abbild seines Wesens. Doch möchte ich nicht zweifeln, daß Bacon sich mit diesem „Funken des Fünkchens" für seine Person begnügt hat.[1] Auf demselben unerträglichen Gefühl des Zwiespaltes der Religionen beruht das Werk des Herbert von Cherbury über die Wahrheit. Eben dadurch ist es epochemachend, daß es gleichsam das Problem einer Erkenntnistheorie der Religion stellt. Es entwickelt die Kriterien, welche inmitten der widersprechenden Religionen die eine Wahrheit in denselben festzustellen gestatten. So wird es zum ersten vollständigen System der natürlichen Religion (1624). Ebenso war das ganze Leben des Hugo de Groot von dem Streben erfüllt, den religiösen Frieden durch die Aufstellung allgemeiner Rechtssätze und einer simplifizierten, generellen christlichen Theologie zu befördern. Von Hobbes aber ist es bekannt, in welchem Grade sein ganzes politisches System durch die religiösen Bürgerkriege Englands bestimmt gewesen ist.

Zwischen der Anschauung von einer allen Religionen gemeinsamen Wahrheit, wie wir dieselbe bei Coornhert, Arminius u. a. kennen lernten, und dem Begriff einer natürlichen Theologie, wie ihn hier More, Bodin, Bacon, Herbert vertreten, ist nun augenscheinlich eine Lücke. Es muß nach einem Mittelglied gesucht werden. Dieses Mittelglied ist der Gedanke von der Rationalität des gemeinsamen Kernes aller wahren Religion. Und diese Rationalität fordert den Begriff natürlicher Anlagen, angeborener moralischer und religiöser Begriffe. Annahmen solcher Art waren niemals in Europa ausgestorben, und sie konnten ebensogut bei Thomas von Aquino als bei Melanchthon oder Calvin gefunden werden. Aber das war nun entscheidend, daß sie mit der religiösen Überzeugung davon in Verbindung traten, daß gerade in dem Gemeinsamen aller Religionen das für die Beseligung des Menschen Notwendige enthalten sei. Eine Überzeugung, deren Entfaltung aus dem Kampf der Konfessionen wir soeben dargestellt haben. Hier greift in diesen weltgeschichtlichen Zusammenhang eine wichtige Potenz ein. Das ist die im Humanismus wirksame und in der niederländischen Philologie kulminierende Erneuerung der römischen Stoa. Ihre Lehre von den allen Menschen gemeinsamen Begriffen, von den natürlichen moralischen und religiösen Anlagen, und ihre hierauf gegründete natürliche Theologie sind das entscheidende Mittelglied in der Verkettung dieser großer Ideen. Wie wir denn in der Ausbildung dieses

[1] Bacon, essays 1597, 16 u. 17, de Augm. Scient. 1623 l. III c. 2.

natürlichen Systems überall das entscheidende Mitwirken der römischen Stoa nunmehr werden nachzuweisen haben.

II.

Die drei Richtungen der Theologie des 16. Jahrhunderts.

Ein zweiter Vorgang bereitete das natürliche System und seine Macht vor. Dieser Vorgang vollzog sich im Schoße der Kirchen selber. Er bestand in der Entwicklung des historisch-kritischen Denkens und in der Auflösung des Dogma von innen. Dieser Vorgang fand in derselben Zeit statt, während welcher in den drei herrschenden Kirchen der Sieg der kirchlichen Dogmatik sich byzantinisch formelhaft in dem Tridentinum (1545/63), der Konkordienformel (1580) und der Dortrechter Synode (1618/19) aussprach. Er vollzog sich gleichzeitig mit der gewaltsamen Unterdrückung der transzendentalen Richtung in der Theologie, wie sie Servede, Denck und Franck so gut als Coornhert und Bodin vertraten. Dieselbe Zeit, vom zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts ab, sah diese Unterdrückung der wissenschaftlich zukunftvollsten Richtung der Theologie, infolge deren dieselbe sich zunächst nur eingeengt und verdüstert in Valentin Weigel und Jacob Böhme, praktisch kraftvoller, aber theologisch verkümmert in Fox und den Wiedertäufern forterhielt; sie sah den Sieg von Caraffa und Bellarmin, von Flacius und Chemnitz, von Gomarus und seinen Genossen; und zugleich sah sie das siegreiche Fortschreiten des Rationalismus in den Sozzinis und ihren theologischen Nachfolgern, in Arminius und Hugo Grotius, dann in den Deisten, durch welches von innen, vom Mittelpunkt der Bibel und des Dogma aus, der Kirchenglaube aufgelöst wurde.

Man kann sagen, daß diese drei Richtungen durchaus die Stellungen erschöpfen, welche dieses große religiöse Zeitalter seinem in den Konfessionen gesetzten Inhalte gegenüber einnehmen konnte. Sie bekämpfen sich und ergänzen sich doch.

Die erste theologische Richtung entspringt aus dem kirchlichen Dienst und den kirchlichen Aufgaben. In diesem Verhältnis zum Leben ist ihre ungemeine Stärke gelegen. Sie benutzt das wissenschaftliche Denken als Mittel für die kirchliche Tätigkeit. Nun aber ist doch der Gehalt der Kirche Religion. Und die Religion ist nicht bloß Medizin für seelische Krankheiten, Disziplin für innere Unordnungen und Leitung für geistige Hilflosigkeit: dies alles spendet die Kirche und sie hat hierin die stärksten Mittel ihrer Macht: aber sie beansprucht zugleich, Wahrheit über unseren Zusammenhang mit dem Unsichtbaren zu gewähren. Hierauf allein kann sie ihre wirksamen Verheißungen gründen. So muß sie eine Theologie haben. Diese muß sich auf die Kriterien aller

Wahrheit stützen. Sie muß sich mit allem, was im Denken unerschütterlich ist, vertragen und auseinandersetzen. So muß der kirchliche Theologe nicht nur persönlich wahrhaft sein, sondern auch mit allen objektiven Wahrheiten in Übereinstimmung leben. Er will jedoch andererseits die wissenschaftlich nie erweisbare Überzeugung begründen und verteidigen, daß in den kirchlichen Anstalten und Tätigkeiten Gott selber wirksam sei. Es gehören zu solchem Dienste Naturen besonderer Art. In ihnen müssen Herrschaftsbedürfnis und geistiges Interesse, Verschlagenheit und offener Glaubenseifer, unbeugsame Energie der moralischen Überzeugungen und eine souveräne Skepsis gegenüber dem wissenschaftlichen common sense sich mischen. Schließlich entspringt dieser kirchliche Glaube aus einer Willensverfassung oder einem Willensentschluß, er entsteht bei der Menge aus dem Bedürfnis geführt zu werden, bei einem Augustin oder Bossuet, einem Calvin oder Flacius aus einem Herrscherwillen, der im geistigen Elemente wirksam ist. Und aus den Schwierigkeiten dieser kirchlichen Theologie entspringen jederzeit dann auch mildere und innigere Formen des Kirchenglaubens, wie sie in den mehr erbaulichen Standpunkten der praktischen Mystik und der Asketik vorliegen.

Diese Richtung bedurfte im 16. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Symbolformeln, mehr noch als in jeder anderen Epoche der Ergänzung durch eine zweite Richtung, welche ich die transzendentale genannt habe. Der Ausdruck Transzendentalphilosophie umfaßt alle Richtungen, welche auf die schöpferische Natur des Menschen als den Grund der Erkenntnis und weiterhin aller anderen geistigen Leistungen zurückgehen. Man kann nun entsprechend als transzendentale Theologie alle die Schulen bezeichnen, welche hinter die gegebenen Formeln, Historien und Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschlich Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt. Dieser Richtung haben Täufer und Mystiker, Historiker und Philosophen ohne Zahl angehört. Sie findet sich bei Denck und Franck, bei Coornhert und Bodin, bei Valentin Weigel und Jakob Böhme, bei Kant und Goethe, bei Schleiermacher, Carlyle und Hegel. Sie hat ihren Mittelpunkt außerhalb der Theologie, nämlich in dem großen Bewußtsein von der schöpferischen und mit dem Unsichtbaren verknüpften Menschennatur, welche sich in der Kunst, Religion und Moral wie in der Spekulation manifestiert. Die ganze Geschichte ist ihr Reich. Und zwar wurde diese Bewußtseinsstellung zunächst von einigen selbständigen Humanisten eingenommen, welche die Alten, die Bibel und die Theologie zugleich umfaßten und auf dem Boden der römischen Stoa den religiös universalen Theismus ausbildeten.

Diese Bewußtseinsstellung vertiefte sich dann im Sektenleben, sie erweiterte sich im geschichtlichen Studium, sie hat schließlich in der Transzendentalphilosophie seit Leibniz und Kant ihre dauernde Gestalt erhalten. Gleichviel wie man das Verhältnis göttlicher und menschlicher Dinge fasse: auf dem Bewußtsein einer wesenhaften Einheit dieser beiden Momente und dem selbstmächtigen Gefühl von der Würde des Menschen ist diese Richtung gegründet. Sie sieht seit Kant, Goethe, Schleiermacher, Carlyle das Christentum als Erfüllung des universal, überall und zu allen Zeiten, in der Menschheit wirksamen religiösen Strebens und Ringens an. So kann durch sie und nur durch sie die letzte Aufgabe des Christentums erfüllt werden, die Religion der ganzen Menschheit zu werden und so der Menschheit eine definitive geistige Einheit zu geben.

Die dritte Richtung der Theologie in dieser großen religiös schöpferischen Zeit ist die des moralischen Rationalismus. Sie erwuchs aus der historischen, logischen und moralisch-religiösen Kritik der Kirchenlehre im 16. Jahrhundert. Es war aber die Voraussetzung dieser rationalistischen Kritik des 16. Jahrhunderts, daß die dogmatische Äußerlichkeit der Kirchenlehre als etwas Definitives hingenommen wurde. So rächte sich die Schuld der ketzerrichtenden protestantischen Kirchen, welche die transzendentale Theologie zur Ohnmacht herabgedrückt hatten, nunmehr an diesen Kirchen selber. Es war nun von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ab ein gewaltiges Ringen zwischen der Kirchenlehre und diesem Rationalismus, als dem Todfeinde der Kirchenlehre. Dieser Kampf war um so heftiger, weil beide Parteien auf demselben Boden standen. Beide nahmen die Gottheit, den Logos und die Menschenseele als isolierte Kräfte, welche nur von außen in Beziehung zueinander treten. So war die Offenbarung für beide eine besondere, zeitlich und örtlich begrenzte Veranstaltung. Der Begründer dieser Richtung war Erasmus gewesen und ihre Häupter im 16. Jahrhundert waren in der sozinianischen und arminianischen Sekte.

Die kirchliche Theologie, die historische Kritik und die Hermeneutik.

Die kirchliche Theologie hat in der katholischen Kirche mit unvergleichlicher Macht funktioniert, solange diese noch die Christenheit umspannte: die Kirche redete durch den Mund des Albertus und Thomas: die theologisch-metaphysischen Begriffe dieser Männer waren die Sprache der Kirche. Die ganze Kultur, wie sie im Gesichtskreis der damaligen Menschheit lag, war in dieser kirchlichen Theologie vereinigt: in ihr verband sich die Offenbarungs- und Opferlehre der östlichen Völker mit

der idealen Vernunftwissenschaft der Griechen und dem Imperium der römischen Nation. Man kann sagen, daß diese großen Momente hier nun die innigste Vereinigung eingegangen hatten: sie waren, um mit Hegel zu reden, in ihrer Besonderheit aufgehoben. Diese kirchliche Theologie hatte große geschichtliche Taten hinter sich. Sie hatte den Aristoteles bewältigt; sie hatte das gefährliche Vordringen der arabisch-mohammedanischen Vernunftwissenschaft gehemmt; sie hatte die in ihr liegenden pantheistischen Konsequenzen in Duns Scotus überwunden; sie hatte dann noch neuerdings, als die nominalistische Bewegung von England aus die Welt eroberte und als gleichzeitig von Italien her der Humanismus vorwärts drang, in einem Genie wie Nikolaus von Cusa sich so mächtigen Strömungen gegenüber zu behaupten, und sie hatte in der neu-augustinischen Bewegung die geschichtliche Kontinuität festzuhalten sowie den tieferen Gehalt der Kirche zu bewahren gewußt. Aber obwohl der Cusaner gewiß an Genialität dem heiligen Thomas nicht nachstand: er vermochte nicht mehr die geistige Einheit der abendländischen Christenheit wie dieser aufrechtzuerhalten: es war ein Gefühl in der Welt, daß die aufstrebenden Kräfte, die sich consolidierenden Nationen und die frei gewordenen Individualitäten nicht mehr in derselben Einheit der kirchlichen Lehre zu einer uniformen Kultur zusammengebunden werden konnten. Die Zeit dieser großen Kultureinheit war vorüber.

Das Prinzip, welches die einheitliche kirchliche Theologie des Katholizismus bis dahin zusammengehalten hatte, war das der Tradition.

Ein merkwürdiger Begriff. Aus dem Bedürfnis, den Häretikern gegenüber eine in den herrschenden Gemeinden geltende Kirchenlehre zu begründen, war er entstanden. Im Kampfe mit dem Gnostizismus wiesen namentlich Irenäus und Tertullian auf den Zusammenhang ihrer Glaubenssätze mit der Lehre der Apostel hin und betrachteten als die denselben vermittelnden Organe die Bischöfe. Der 'ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens' wurde der luftigen Spekulation und Willkür entgegengehalten. Sofern aber die gnostischen Häretiker ebenfalls behaupteten, im Besitze einer echten und beglaubigten Tradition zu sein, legte Irenäus dem Bischofe das an seiner Nachfolge haftende 'charisma veritatis certum' bei. So bildete denn doch den grandiosen Hintergrund des Traditionsbegriffs die Vorstellung der alten Völker von einer in den Priesterschaften fortwirkenden Offenbarung. Indem Augustin den Gründen des Autoritätsprinzips der Tradition näher nachging, gelangte er zu derjenigen Ansicht, welche für die Folgezeit so ungeheuer wichtig wurde: Die Kirche selbst ist die Voraussetzung für den Glauben an die Schrift. In dem berühmten Satze (c. ep. Manich. 6) 'Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret

auctoritas', stellte er klar und sicher das alleinige Prinzip für die Geltung von Glaubenssätzen auf und beschwichtigte die Zweifel, welche das gläubige Gemüt beim Anblick der vielfach auseinandergehenden Meinungen beunruhigen konnten. Zu einer festen begrifflichen Fixierung und damit zu einem relativen Abschluß gelangte die Reflexion über den so wichtigen Begriff in dem Commonitorium des Vincentius Lirinensis (c. 435). Das „immer, überall, von allen geglaubt" wurde der ideale Maßstab für die wahre Katholizität. Damit im engsten Zusammenhange stand die Verwerfung jeder Glaubensneuerung als eines Werkes des Satans. Die himmlische Wahrheit kann nicht verändert, nur näher bestimmt werden. Demnach bezeichnet der Traditionsbegriff schon hier, wie dies später in der Praxis immer deutlicher wurde, weniger die Kontinuität in der Entwicklung der Wahrheit, als die fortschreitende Bestimmung des kirchlichen Willens zu einem System von Gesetzen, deren keines zurückgenommen, jedes vielmehr nur interpretiert und näher bestimmt werden darf. Dies Verhältnis, nach welchem der gesetzgebende Wille schlechterdings an das Gesetzte gebunden und nur auf dessen nähere Bestimmung angewiesen ist, hat kein andres Analogon als die Ausbildung des römischen Zivilrechts. So war diese kirchliche Theologie als eine Machtäußerung darauf angewiesen, daß die Christenheit sich ihr auch wirklich unterordnete.

Indem der Protestantismus nun dieses Prinzip der Tradition erschütterte, hat er doch nicht vermocht, ein andres ebenso klares an dessen Stelle zu setzen. Man sieht auf Bildern der Reformationszeit religiöse Personen, das Bibelbuch in den willenskräftig über demselben geschlossenen Händen. Das ganze Bewußtsein des ursprünglichen Protestantismus ist hierin ausgedrückt. Das neue Prinzip war die Gewißheit des religiösen Lebensvorgangs, wie er in dem Leser der Heiligen Schrift im Zusammenhang mit dem christlichen Leben der Gemeinde immer neu entsteht. Daher auf diesem Standpunkte der vorbildliche Seelenprozeß im Christen, wie er in den Briefen des Paulus vorliegt, nunmehr eine entscheidende Bedeutung erlangte. Aber darüber, wie nun die verschiedenen Faktoren in diesem Seelenvorgang, Schrift, Gemeinde und inneres Licht gegeneinander abzuwägen seien, war in diesem Prinzip keine Regel enthalten.

Dies waren die Umstände, unter denen die kirchliche Theologie damals höchst merkwürdigerweise große wissenschaftliche Fortschritte aus ihren eignen Bedürfnissen hervorbrachte. Dies ist nachher niemals wieder der Fall gewesen. Es entstand unter den miteinander kämpfenden kirchlichen Theologen der verschiedenen Konfessionen als ein Kampfmittel ein großer Fortschritt in der historischen Kritik. Und zur

selben Zeit, teilweise von denselben Personen, im Verlauf derselben Kämpfe zwischen den Konfessionen, wurde die für die Methode der Geisteswissenschaften so wichtige Hermeneutik geschaffen.

Die historische Kritik des 16. Jahrhunderts empfing ihre stärksten Impulse von der aufkommenden Altertumswissenschaft. Zugleich war sie aber doch von den Bedürfnissen des geschichtlichen Lebens bedingt. Die Erschütterung der bestehenden Gewalten in Europa, des Papsttums und des Kaisertums, das Aufkommen der neuen fürstlichen Selbständigkeiten und der protestantischen Kirchen erforderten die historische Kritik und enthielten die stärksten Impulse für deren Entwicklung. Denn es handelte sich nun darum, die bestrittenen älteren Gewalten nach ihrem Ursprung zu untersuchen, ihre Rechtsansprüche zu bekämpfen oder zu verteidigen. Ebenso mußten aber die neu aufkommenden Kräfte sich geschichtlich rechtfertigen. Beschränken wir uns hier auf die kirchlichen Vorgänge.

In einer Zeit, in welcher die kirchlich-politische Zeitgeschichte mit einer ganz neuen Urkundlichkeit durch große Historiker wie de Thou und Sarpi, durch gewissenhafte und umsichtige wie Sleidan geschrieben wurde, mußte auch die Prüfung der kirchlichen Tradition ganz neue Anforderungen machen. Schon vorher hatte Aventin in seinem großen bayrischen Geschichtswerke durch die kritische Darstellung der Regierung Heinrichs IV., Friedrichs II. und besonders Ludwigs des Bayern die unrechtmäßige Art, in welcher die Suprematie des Papstes erworben worden war, aufzuzeigen versucht. Der streitbare Ulrich von Hutten holte seine Waffen zur Bekämpfung der Kirche aus dem Arsenal mittelalterlicher Geschichte und erneute die für das Verständnis der Kämpfe im 11. Jahrhundert so wichtige Schrift: 'de unitate ecclesiae conservanda', während die neue Herausgabe von Laurentius Vallas Buch über die angebliche Schenkung Konstantins die Aufmerksamkeit auf den Ursprung der weltlichen Macht des Papstes lenkte. Es folgten Übersetzungen. Caspar Hedio verdeutschte Eusebius' Kirchengeschichte, den Josephus und Platinas Biographien der Päpste, ein Buch, welches dem Verfasser von Paul II. Kerker- und Folterqualen eingebracht hatte. Wie in diesem Anfangsstadium die historische Forschung durch religiöse Interessen bedingt war, verriet sich besonders darin, daß die kritische Untersuchung vorläufig auf diejenigen Partien der Geschichte beschränkt blieb, welche es mit der Entwicklung von Verfassung und Lehre der Kirche zu tun hatten. Echt kritisch behandelt waren selbst in der von Melanchthon unternommenen, von seinem Schwiegersohne Peucer fortgeführten Neubearbeitung der Carionschen Chronik nur die theologisch interessanten Stellen. Noch deutlicher tritt dieses ursächliche Verhältnis in den hier

und da verstreut auftauchenden Reflexionen Melanchthons über den Wert und Zweck der Geschichte zutage. Ihr Nutzen besteht in der Erkenntnis der wahren Lehre der Kirche und in dem Nachweis vielfacher hierarchischer Fälschungen.[1] Der Vorwurf revolutionärer Neuerung, welchen die Protestanten erfahren, wendet den Blick derselben auf verwandte Bestrebungen der Vorzeit. Aus diesem Motiv entsteht die Geschichte der böhmischen Brüder von Joachim Camerarius, gegen welche dann wieder Cochlaeus seine historia Hussitarum 1541 richtet. Zu umfassenderer Quellenforschung gelangt aber erst Flacius, welcher, von dem Bestreben beseelt, der katholischen Tradition eine gleichwertige in evangelischem Sinne entgegenzustellen, 1556 seinen catalogus testium veritatis verfaßt. Die Centuriae Magdeburgenses des Flacius und seiner Genossen suchten zur Erschütterung dieser Tradition Dokumente über die Veränderungen in Lehre, Zeremonien und Kirchenregierung zusammenzubringen. Von 1559 bis 1574 erschienen 13 Bände.[2] Mit unvergleichlich größeren Mitteln haben dann der Vorsteher der vatikanischen Bibliothek, der Kardinal Baronius und das Heer von Gelehrten auf den Bibliotheken der verschiedenen Länder, das er befehligte, in vierzigjähriger Arbeit urkundliche Gegenbeweise gesammelt. In den Jahren 1588—1593 traten von diesen annales ecclesiastici 12 Foliobände hervor. Pagis Ergänzungen und Berichtigungen folgten. Hieran schlossen sich nun aber Arbeiten von der größten Bedeutung an, welche insbesondere die Franzosen ausführten. Inmitten des Jansenistischen Streites begannen die gelehrten Mauriner ihre grundlegenden Editionen der Kirchenväter mit Augustin. Überhaupt entfaltete sich hier eine wissenschaftliche Tätigkeit, welche in der historischen Forschung ihresgleichen sucht. Die Versuche einer Chronologie, welche J. J. Scaliger 1583

[1] 'De controversiis ecclesiae quantum refert scire veteres diiudicationes qui fuerint testes verae sententiae!' 'Nec tantum prodest videre, ubi recte iudicatum sit, sed etiam ubi veritas hypocritarum factionibus oppressa sit. Quia interdum hoc quoque accidit, ut, cum falsa decreta facta sint, quae Romano pontifici tribuunt summam auctoritatem non solum in Ecclesia, sed etiam in transferendis imperiis mundi. Item de adoratione hominum mortuorum, de circumgestatione panis in pompa Persica, de sacrificio mortali, de coelibatu.' Corp. Ref. IX 535 ff.

[2] In der Vorrede sprechen sie aus, was sie beabsichtigen: 'quoddam cornu copiae omnium ecclesiasticarum materiarum et negotiorum'. Sie wollen die Fiktionen, auf welche die katholische Tradition gestützt war, zerstören. Schon Erasmus hatte die unechten areopagitischen Schriften geprüft. Nun wurde diese Untersuchung fortgeführt und diesen Schriften schon ihre Zeit angewiesen. Pseudoepigraphen, wie den Hirten des Hermas, griffen sie an. Die Unechtheit der falschen Dekretalen erwiesen sie und wiesen ihre Erdichtung der Zeit Karls des Großen zu. So wichen die Nebel, welche die Ursprünge der römischen Kirche umgeben hatten. Überall strebten sie Sammlung der Dokumente und Kritik derselben an.

und Sethus Calvisius 1605 gemacht hatten, wurden von Dantine und Clémencet mit ungleich anderen Mitteln aufgenommen. Die Art de vérifier les dates gehört zu den schönsten Denkmälern französischer Gelehrsamkeit im 18. Jahrhundert. Mabillon wurde grundlegend für die Urkundenkritik, und Montfaucon für die Paläographie, Petavius für die Dogmengeschichte, Usher und Pearson für die alte Kirchengeschichte, dann Casaubonus, Spanheim, Basnage, Cordilier, Papebroek, welcher die Heiligengeschichte bearbeitete, und der allumfassende Tillemont. So außerordentlich sind die Leistungen dieser theologischen Gelehrten, daß der heutige Kirchenhistoriker von ihnen noch überall großen Nutzen zieht, während er die nachfolgenden Arbeiten des 18. und anhebenden 19. Jahrhunderts bis zu der Zeit, als der große Christian Baur auftrat, viel eher unbenutzt lassen darf.

In derselben Zeit entstand die Hermeneutik. Dieselbe will die Theorie und die Regeln des Vorgangs der Auslegung zur Darstellung bringen. Sie entstand zunächst in der Einschränkung auf die Auslegung der heiligen Schriften. Aber auch so war dieser Vorgang von der größten Bedeutung. Denn man kann sagen, daß für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt vom höchsten Werte gegeben ist. Daher ich ihrer Geschichte eine besondere Aufmerksamkeit widme. Bereitet die Hermeneutik doch mein eignes Unternehmen einer solchen Grundlegung vor.

Nicht exegetische Kunst oder Versuche der Reflexion über dieselbe, aber wohl die hermeneutische Wissenschaft beginnt erst mit dem Protestantismus. Denn die hermeneutischen Stellen des Origenes und der Antiochener, die sieben Regeln des Tychonius, selbst was Augustin im dritten Buche seiner christlichen Lehre und Iunilius im zweiten seiner bekannten Schrift (Gallandi Bibl. XII 79ff., Flac. clavis II 158 ff. ed. Bas. 1580) vollständig entwickelt haben, so wichtig alle diese Schriften für die Geschichte des Kanons und der Dogmen sind: eine wissenschaftliche Bearbeitung kann man doch diese zumeist vereinzelt aufgezählten, immer aber ohne bindendes Prinzip zusammengehäuften Sätze nicht nennen. In ihrer Form spiegelt sich die innere Unselbständigkeit der katholischen Exegese. Von der Zeit ab, in welcher der Kampf mit der Gnosis dahin geführt hatte, die Denkmale aus der apostolischen Epoche der schützenden Autorität der Tradition zu unterwerfen, bis in die Zeit, in welcher der Protestantismus die Auslegung schlechterdings auf sich selber stellte, gab es keine Wissenschaft der Hermeneutik. Auch damals bestand diese Wissenschaft noch nicht, als das neue Schriftprinzip einen entschiedenen und zusammenhängenden Angriff von seiten der katholischen Kirche erfuhr, der auch weniger streitbare Männer, als die

waren, welche in den reformatorischen Kämpfen aufwuchsen, zur Verteidigung gezwungen hätte. In diesen Kämpfen entstand sie nun aber.

Der Angriff ging von den Vätern von Trient aus. In Trient erst wurde die katholische Lehrverfassung des Verhältnisses von Schrift und Tradition, über welche noch die mittelalterliche Kirche sehr unbefangen und sehr verschieden sich ausgesprochen hatte, endgültig entschieden. Noch in den Sessionen des Konzils selbst kam die Verschiedenheit der Ansichten zu leidenschaftlichem Ausdrucke. Die Session vom 8. April 1546 entschied dann für die strenge antiprotestantische Partei. Die Dekrete über Schrift und Tradition, über Interpretation und Vulgata wandten sich aufs schroffste gegen das protestantische Schriftprinzip.[1] Schrift und Tradition sollten 'pari pietatis affectu' umfaßt werden: aus demselben Geist seien sie hervorgegangen; wie sollte es möglich sein, daß sie an irgendeinem Lehrpunkte in Widerspruch gerieten?[2]

Der katholische Kirchentheologe dieser Periode, Bellarmin, eröffnet seine umfassende Streitschrift gegen die Häretiker seiner Zeit[3] mit der Abhandlung über das Wort Gottes: hier findet er den Mittelpunkt des Kreises der protestantischen Dogmen. Mit der vornehmen Miene wissenschaftlicher Unbefangenheit stellt er dar, wie die hebräischen Zeichen erst später zum Text hinzugesetzt worden seien und so die Lesung vielfach höchst zweifelhaft bleibe; alsdann, wie wichtige neutestamentliche Stellen (1. Joh. 5, 7. 8 u. a.) in älteren Handschriften fehlten usw.

Eine Flut katholischer Streitschriften[4] bewies die Unverständlichkeit und kritische Unsicherheit der Schrift. Diese Streitschriften führten aus, wie die Sprachenkenntnis des Origenes und Hieronymus verloren gegangen sei. Sie begründeten durch eine breite Masse kritischer und hermeneutischer Argumente die Lehre von der hermeneutischen Unzulänglichkeit der Schrift und der ergänzenden Autorität der Tradition.

---

[1] 'Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non suscepit et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit!'

[2] 'Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.' Vorbereitet war die schroffe Fassung des Traditionsdogma von Albert Pigghe: 'Si huius doctrinae memores fuissemus haereticos scilicet non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis, meliore sane loco essent res nostrae; sed dum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, excitatum est hoc, quod — pro dolor — nunc videmus, incendium.' Assert. de eccles. hier. 1, 4.

[3] 'De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos,' 1581.

[4] Von Verfassern sind besonders zu nennen: Tiletanus, Felician Ninguarda, Canisius, Melchior Canus, Martin Peresius.

Zwei Momente enthielt also dieser katholische Angriff. Mit dem ersten Momente: der wissenschaftlichen Autorität der Kirchenväter, war nicht schwer fertig zu werden. Desto ernsthafter mußte der Nachweis der Sufficienz und Verständlichkeit der Hl. Schrift genommen werden. Die hermeneutische Methode und die Hilfsmittel, durch welche man vermittels ihrer eine festgegründete kirchliche Dogmatik aufzubauen imstande sei, mußten aufgezeigt werden. So entstand, als ein Organon der Exegese, der „goldne Schlüssel" des Flacius, wie ihn die dankbare lutherische Kirche nannte (1567). Ursprünglich von philologischen Studien in Deutschland und Italien ausgegangen, der erste umfassende, protestantische Kirchenhistoriker, dem die ganze patristische Literatur mit ihrer hermeneutischen Methode und Regelaufstellung vertraut war, ein eminenter Kenner der Bibel, wie ihm dies selbst Richard Simon zugestand: übertrifft Flacius, nach dem Maße seiner Zeit gemessen, in bezug auf selbständige Forschung und aus ihr erwachsene Vollständigkeit der hermeneutischen Regelbildung die Mehrzahl seiner Nachfolger, und hat so auf lange hinaus die hermeneutische Wissenschaft bestimmt.

Die Hermeneutik selbst ist in der Clavis in mehrere Abschnitte des zweiten Teiles derselben zerstreut. Wie andere Schlüssel aus dieser Zeit, welche ein Werk dem Verständnis aufschließen wollen, so enthält auch dieser in recht mangelhafter Anordnung alles, was dem Verfasser zu diesem Zwecke dienlich erscheint.[1] Ich finde den besonderen Zweck dieses biblischen Schlüssels am schärfsten und klarsten in den beiden Vorreden desselben ausgesprochen. In der zweiten Vorrede erklärt Flacius sich über die historische Stellung seiner Schrift. Er berichtet von den barbarischen Verdrehungen der Heiligen Schrift, welche durch

[1] Der erste Abschnitt ist eine treffliche lateinische Konkordanz. Der zweite umfaßt Antiquitäten, Kritik, Einleitung, was man biblische Rhetorik nannte, und Grammatik, miteinander verschmolzen. Man kennt ja das bunte Durcheinander solcher Werke in der damaligen Zeit, wie z. B. in der clavis Homerica. Das erste Buch enthält die Zusammenfassung der Hauptregeln; diese werden dann im zweiten durch eine Regelsammlung aus den Vätern bestätigt. Von den folgenden Büchern, welche die einzelnen Teile der Rede: grammatische Redeteile, Tropen und Figuren, Zusammenhang der Sätze, neutestamentlichen Stil im allgemeinen und Andeutungen über den des Paulus und Johannes umfassen, gehören nur einzelne Bestandteile in unsere Wissenschaft. Das letzte Kapitel, welches mit der wissenschaftlichen Formlosigkeit jener Zeit angefügt ist, enthält eine Reihe von einzelnen Traktaten, wir würden sagen zur biblischen Theologie. Unter ihnen befindet sich jener berühmte Traktat de peccato originali, in welchem er seine Theorie von der Erbsünde als dem Wesen des Menschen trotz aller Warnungen der Freunde zuerst zusammengefaßt hat. Nur der letzte unter diesen Traktaten gehört hierher. Er behandelt, um diesen zweiten Teil abzuschließen, die Schrift als „Norm und Regel der himmlischen Wahrheit". Dieser Abschluß ist bezeichnend genug für den letzten Zweck dieser Schrift.

die Unkenntnis der Sprachen und durch den Einfluß der aristotelischen Philosopheme verschuldet worden seien; dann stellt er dar, wie fromme Lehrer der Heiligen Schrift, Luther zumal, das reine Wort des Lebens aufgestellt hätten: diesen schließt auch er sich bescheiden an in demselben Streben. Hat Flacius in dieser zweiten Vorrede mehr die negative Seite seiner Aufgabe erörtert, so erfaßt die erste Vorrede den entscheidenden Mittelpunkt der protestantischen Hermeneutik.

Sie beginnt mit heftigen Invektiven gegen die katholischen Gegner. Nachdem Gott die Schrift den Menschen zur Erlösung gegeben: 'pro hac . . immensa Dei φιλανθρωπίᾳ . . plerique nunc contra etiam in hoc ipso Dei populo, qui Christianus appellatur, horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem: denique esse litteram mortuam et librum haereticorum, unde omnes haereses ac errores exoriantur!'

Nun habe er bereits früher gegen die Blasphemien der Väter von Trient bewiesen, daß die Schrift Norm des Glaubens sei.[1] Jene Väter entgegneten: es handle sich nicht um die Autorität der Schrift, sondern um ihre Verständlichkeit; in dieser Beziehung bedürfe die Schrift der Tradition zu ihrer Ergänzung. Hierauf erwidert jetzt Flacius: Habe man die Schrift nicht verstanden, so sei das nicht die Schuld ihrer Unverständlichkeit, sondern der mangelhaften Sprachstudien, welche die Lehrer zu ihrer Erklärung hinzugebracht, und der falschen Methode, deren sie sich bedient hätten. An dieser Stelle spricht er sich nun herrlich über das Prinzip der reformatorischen Hermeneutik, wie es in seinem Werke den theoretischen Ausdruck fand, aus.[2] In der Tat, hier in der Mitte zwischen dem Schriftprinzip und dem materiellen Prinzip der Reformation: in dem Begreifen und Durchleben des inneren Zusammen-

---

[1] Bezieht sich auf die beiden Schriften: Protestatio contra conciliabulum und: Norma simul et praxis Synodi usw. (vgl. praef. I ed. Bas. 1580 p. 3), welche mir nicht zugänglich waren.

[2] Praef. I p. 3: 'Non parum etiam obfuit perspicuitati Scripturae simul et veritati ac puritati doctrinae Christianae, quod omnes ferme scriptores et patres ita Sacras litteras considerarunt, tractarunt et explicarunt, ac si illa quaedam miscellanea potius sententiarum essent, quam pulchre cohaerentia et recte conformata scripta, ut revera pleraque sunt optima methodo composita. Inde igitur consecutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar dissolutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportione et congruentia inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaque integrii ac reliquarum partium intelliguntur.'

hangs, welcher unter und zwischen allen einzelnen Teilen der Schrift lebendig besteht, lag das reformatorische Erlebnis. Dieser Zusammenhang mußte den Grundgedanken der protestantischen Hermeneutik bilden. So können wir die Absicht dieses Werkes dahin bestimmen: es will von dem reformatorischen Gedanken des einheitlichen Zusammenhangs der Schrift aus durch ein Organon der Exegese die normative Selbständigkeit der Schrift erweisen.

Durch welche wissenschaftlichen Mittel gelang es nun Flacius diese umfassende Aufgabe zu lösen? Zu der Konkordanz, welche er als ersten Teil voranstellte, und deren Behandlung für sein Streben, den inneren Zusammenhang der biblischen Begriffe zu erfassen, höchst charakteristisch ist, gab es Vorarbeiten genug. Dagegen, wie er selber klagt, mußte der zweite Teil größtenteils erst geformt werden. Insbesondere gilt dies von der in diesem Teil enthaltenen Hermeneutik. Nun konnte aber natürlich seine eigne hermeneutische Reflexion durchaus nicht das Ganze schaffen. Aus zwei Quellen ist ihm in dieser Lage für seine Auslegungstheorie Hilfe von außen zugekommen.

Einmal kam ihm diese Hilfe aus der Rhetorik. Für diese hatte Aristoteles, den auch Flacius zu zitieren liebt, einen festen Kanon geschaffen. Dann aber hatte gerade in dem letzten Jahrhundert vor Flacius die Rhetorik wesentliche Umbildungen erfahren. Besonders waren diejenigen Veränderungen, welche ihr durch Melanchthon zuteil wurden, in zwei Punkten für die Hermeneutik bedeutend. Einmal hob Melanchthon schärfer als einer der Vorhergehenden hervor, daß der nächste Zweck der Rhetorik Anleitung zum Lesen der alten Schriftsteller sei.[1] Wohl sollte im Sinne der humanistischen Periode, welche überall auf Reproduktion der antiken Form ausging, diese Lektüre dann wieder zur Nachbildung der Muster führen[2]; aber der nächste, direkte Zweck der Rhetorik war für Melanchthon doch eben das Verstehen der Autoren, und diese Rhetorik war so gewissermaßen auf dem Wege zur Hermeneutik. Zweitens hatte Melanchthon, dem theologischen Zuge der Zeit folgend, zu den generibus causarum, die bis dahin das Objekt der Rhetorik ausmachten, dem demonstrativum, deliberativum und iudiciale, das διδασκαλικόν hinzugefügt. Wie er ausdrücklich bemerkt, wollte er so auch dem Verständnis theologischer Objekte in dieser Wissenschaft

[1] Melanchth. R. p. 12. 'Quare et nos ad hunc usum trademus rhetoricen, ut adolescentes adiuvet in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via nullo modo intelligi possunt'; vgl. auch p. 11. 'hinc exstitit ars' sq. [Ich zitiere nach der Ausgabe von 1606 Wittenberg.]

[2] p. 66. 'cum imitatio magis efficiat eloquentes quam ars, praecepta traduntur adolescentibus ad hoc, ut adiuvent eos in legendis orationibus dissertorum.'

Raum machen. Unter seinen Beispielen finden sich mehrfach rhetorische Auslegungen von Psalmen. So war bereits in diesem Buch eine Verbindung der biblisch-hermeneutischen Theorie mit der rhetorischen präformiert.

Aber mehr als aus dieser Wissenschaft hat Flacius aus der Exegese und den Anfängen der exegetischen Theorie, wie sie die Geschichte dieser Disziplin von Origenes bis auf die zeitgenössischen protestantischen Ausleger darbot, geschöpft. Besonders die Väter hat er so reichlich benutzt, daß ihm Rich. Simon nicht mit Unrecht den Widerspruch vorwirft, daß er von den Vätern in den Vorreden so übel rede und in dem Buch sich ihrer so geschickt bediene. Fast das ganze vierte Buch des Augustin de doctr. ist in einzelnen Massen aufgenommen, ebenso die ganze Theorie des Iunilius: so ist in der Tat dieses Buch aus dem Ertrag der ganzen vorangegangenen Exegese entstanden.

Wie bildet Flacius nun die Hermeneutik aus diesem Stoff?[1] Sein Zweck bestimmt den Punkt, bei dem seine Kunstlehre ansetzt. Indem er die Schwierigkeiten der Schriftauslegung (Causas difficultatis p. 1 ff.) zuerst entwickelt, nimmt er denselben Ausgangspunkt wie seine Gegner. Ja wie das Rich. Simon anerkannt hat, er verschärft das Bewußtsein dieser Schwierigkeiten. Er spricht trefflich über dieselben im einzelnen: über den geringen Umfang dieser Literatur, deren Sprachgebrauch doch festgestellt werden soll, über die concise und in der Anwendung der Modi und Konjunktionen sparsame Form derselben, über die Fremdartigkeit der Sitten, den Widerspruch zwischen A. und N. T. Er setzt diesen difficultatibus dann remedia (p. 6 ff.) entgegen, welche ihre abschließende Darstellung in den regulae cognoscendi sacras literas erhalten.

Hier bedient er sich einer unwissenschaftlichen Unterscheidung. Zu dieser scheint ihn die Unsitte Augustins verführt zu haben, mit passenden und unpassenden Bibelstellen seine hermeneutischen Regeln zu belegen. Flacius scheidet nämlich zwischen 'regulis ex ipsis s. l. desumptis' (p. 6) und 'nostro arbitrio collectis aut excogitatis' (p. 16). Und seine Methode, für die erste Abteilung recht viel Stellen zusammenzubringen, muß erhebliche Bedenken erregen. Doch nähert sich dann die faktische

[1] Die Ordnung des 2. Bandes deutet schon die Teilung des Organons in Hermeneutik [tract. I. II 1—93—174], Grammatik [tract. III 174—210] und Rhetorik [tract. IV. V 210—340—396] der H. S. an, wie sie nach ihm Glassius ausgebildet hat. So haben wir es hier wesentlich mit dem 1. Teile dieses Bandes zu tun, dessen 1. Traktat: 'de ratione cognoscendi sacras literas' durch dem 2. Traktat: 'sententiae ac regulae patrum' historisch ergänzt wird. Dieser 1. Teil gibt nun die Kunstlehre selber ('quasi praxim totius operis' p. 1 pr.).

Gruppierung seiner Regeln der Beobachtung eines wichtigen Unterschiedes.

Die erste Abteilung betrachtet nämlich die Heilige Schrift schlechthin als ein Ganzes. Aus dieser Betrachtungsart ergeben sich folgende Hauptregeln: auf den Zusammenhang der Schrift, welchen er echt scholastisch in zwei Syllogismen darstellt (p. 7 f.), jede einzelne Stelle zu beziehen, von diesem Zusammenhang aus eine Summe des Glaubens aus der Schrift zu entwickeln, die Einheit in dieser Summe durch die logischen Hilfsmittel überall herzustellen und in Parallelen diesen Zusammenhang der ganzen Schrift an jede einzelne Stelle zu halten. Auf den Gebrauch der Parallelen legt er einen besonderen Wert. Auch daß der ganze erste Teil des Clavis ihnen gewidmet ist, und daß er sie unter den Remedien ausdrücklich hervorhebt[1], deutet uns an, daß diese Regel in einem besonderen Zusammenhang mit seinem Grundgedanken stehen muß.

In der Tat ist die Regel, jede Stelle aus dem Zusammenhang des Ganzen der Heiligen Schrift und aus den in ihr enthaltenen Parallelen zu erklären, in Regelform der Ausdruck seines Prinzips, die Schrift als ein Ganzes aus ihrer Totalität zu erfassen. Und wir werden bei Franz in der ausdrücklichen Hervorhebung dieser sachlichen Beziehung auf das Ganze, gegenüber der grammatischen Beziehung auf den näheren Zusammenhang, diesen Zug noch verschärft wiederfinden. Hier tritt der Mangel dieser Exegese, welcher in der unhistorischen und abstrakt logischen Fassung des Prinzips des Schriftganzen oder Kanons liegt, offen zutage. Das Extrem der protestantischen und das der katholischen Exegese begegnen sich hier in dem Herausreißen der Schriftstellen aus ihrem engeren Zusammenhang und der überwiegenden Beziehung auf einen abstrakt logisch gefaßten weiteren Zusammenhang mit dem Schriftganzen. Wie sich denn dies in der obigen Formel ausspricht, nach welcher die Widersprüche aller Einzelstellen logisch zu lösen sind, und klarer noch in einem späteren, ausführlichen Abschnitt hierüber.

Die hier gewählte synthetische Methode kommt nun auch bei der zweiten Abteilung zur Anwendung, welche die sich aus der Vernunft ergebenden allgemeinen Auslegungsregeln umfaßt. Das eben Dargestellte war das Resultat der exegetisch-dogmatischen Bewegung der Reformationszeit, mit Benutzung der älteren hermeneutischen Reflexion. Jetzt stoßen wir hier auf die zweite Masse, die sich an die

[1] 'Ingens remedium' nennt er sie p. 6 rem. 7; p. 11: 'In expositione ... Scripturae ... maximam vim efficaciamque habet post spiritum Dei collatio locorum Scripturae.'

Rhetorik anlehnt. Von dem Zweck, der Tendenz der einzelnen Schrift wird ausgegangen[1]; von da schreitet der Interpret zur Erfassung der noch ungegliederten Grundsubstanz der Schrift fort[2]; aus dieser erhebt sich dann die innere Ordnung des Gedankens, die Disposition; es wird sichtbar, wie die „einzelnen Glieder" — das ist seine Lieblingsbezeichnung der Sache — zusammen wirken zur Bildung der Gestalt des ganzen Werkes.[3] Die Art, wie er dies ausführt, ist trefflich. Und er hat ein sehr entschiedenes Bewußtsein davon, daß die Einführung dieses Elements in die hermeneutische Operation ihm eigentümlich ist. Die Stelle, die dies ausspricht, faßt die Hauptpunkte dieses Teils seiner Methode sehr gut zusammen.[4] Wie schleiermacherisch klingt schon die Darlegung dieser Operationen des Auslegers. Der weitere Zusammenhang enttäuscht doch den heutigen Leser. Denn nun wird der Prüfstein der Rhetorik an das so Bestimmte gehalten; die genera der Rede erscheinen, das iudiciale, demonstrativum usw.; dann die formalen Kategorien der Logik: die ganze, man möchte sagen, schülermäßige Äußerlichkeit, mit der die Rhetorik die Begriffe faßte, die sich auf die innere Form einer Schrift beziehen, kommt zutage. Eine tabellaris synopsis wird angeraten; Flacius bringt hier seine Neigung für Distinktionen und Schemata in die Auslegungskunst hinein. Doch darf die treffliche Unterscheidung der Haupt- und Nebengedanken nicht darum übergangen werden, weil sie mitten in diesem wüsten Regelkram versteckt ist.[5] Überhaupt aber muß hervorgehoben werden, daß in dieser zweiten Ab-

[1] P. 17: 'Cum igitur aggrederis lectionem alicuius libri ... age, ut primum scopum, finem aut intentionem totius eius scripti ... notum habeas.'

[2] P. 17: 'Secundo elabora, ut totum argumentum, summam, epitomen aut compendium eius comprehensum habeas. Voco ... argumentum illam pleniorem conceptionem tum scopi tum et totius corporis delineationem.'

[3] P. 17: 'Tertio ut totius eius libri ... distributionem aut dispositionem ante oculos delineatam habeas ... accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectatur, quave ratione illa tot membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus conveniant.'

[4] P. 18: 'Nam (ut ingenue, quod sentio, confitear) cum multi interpretes in explicatione Sacrorum librorum erudite hactenus de singulis eorum partibus ac etiam sententiis disputaverint, nemo tamen, aut certe perpauci, accurate textum examinare solitus est, multoque etiam minus diligentissime argumentum ac dispositionem simul monstrare et totum corpus, caput ac membra, subinde inter exponendum diligentissime inter se conferre ac conferruminare: et singularum partium inspectione, consideratione, illustrationeque semper eas diligentissime ad reliquas et praesertim ad caput totumque adeo corpus conferre et applicare consuevit.'

[5] P. 19: 'Prima enim et summa cura esse debet lectoris, ut illas quasi primarias et substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat; secundaria vero, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias' etc.

teilung der Hermeneutik des Flacius der Keim einer modernen Theorie über den Vorgang der Auslegung enthalten ist. Diese Theorie ist dann für die feste Begründung des philologisch-geschichtlichen Wissens von der größten Bedeutung geworden.

So enthielt diese Hermeneutik des Flacius zwei Elemente von ganz verschiedener Herkunft und ebenso verschiedener geschichtlicher Bedeutung. Das erste Element stammte aus der Tiefe des religiösen Erlebnisses in der protestantischen Welt. Es enthielt daher in starrer, harter Schale einen Kern, den die künftige Theologie herauszuschälen und zur Geltung zu bringen hatte. Das zweite Element dieser Hermeneutik stammte aus der großen Tendenz der ganzen humanistischen Epoche, zu klarem, reinlichem und sicherem Verständnis von Schriftwerken zu gelangen. In ihm bereitete sich die Grundlegung des philologisch-geschichtlichen Wissens vor.

Die Frage ist, ob es nun Flacius gelungen, die beiden dargestellten Elemente zu verschmelzen. Dies konnte nur geschehen, wenn die Operationen der Interpretation, welche Zweck und Komposition des einzelnen Werkes erfassen, in eine haltbare Beziehung zu den anderen Operationen gebracht wurden, die vom Prinzip des Schriftganzen ausgehen. Flacius hätte damit, wenn auch in noch so unvollkommener Form, das fundamentale Problem der biblischen Hermeneutik angefaßt. Aber die Art, wie er den Begriff des Schriftganzen faßte, mußte ihm dies unmöglich machen. Der Zusammenhang dieses Schriftganzen, wie er als Glaubensanalogie bestimmt ist und in der Zusammenstellung der Sachparallelen sich hermeneutisch äußert, geht mitten durch die einzelnen Bücher der Schrift, wenig bekümmert um ihren Zweck und ihre innere Form. Und so nähert sich durch jene dogmatische Voraussetzung die Methode, welche davon ausging, jede Stelle aus dem Schriftganzen zu erklären, doch in ihrer Hauptoperation wieder der Zerstückelung und Zerstörung des Schriftganzen, die sie bei den Katholiken bekämpfte. Sie zerstreut die vereinzelten Glieder der einzelnen Schriften über alle loci der Dogmatik, ja sie ist bestrebt, diese Glieder logisch dafür zurechtzustutzen. Und hätte nicht das lebendige, innere Erfahren der Schrift, wie es in den Arbeiten aus der Reformationszeit vorlag und sich, wenn auch eingeschränkt und gefesselt, forterhielt, die richtige Erfassung des Lehrmittelpunkts geschützt: diese Methode hätte es nicht vermocht. Wie denn die dogmatischen Irrfahrten dieses ihres grundlegenden Theoretikers es beweisen. Es sollte noch lange dauern und gewaltiger exegetischer Arbeit bedürfen, ehe das richtige Zwischenglied zwischen der hermeneutischen Operation und der dogmatischen, nämlich die biblische Theologie, auch nur geahnt wurde. Und länger sollte es noch dauern, bevor

beide Operationen von geschichtlichem Geiste belebt und durch das geschichtliche Bewußtsein, durch die Fortbildung der biblischen Theologie zur inneren Geschichte des Christentums der definitiv gültige, innere Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt wurde. Hierin aber lag erst die Möglichkeit, die beiden von Flacius gesonderten Massen der hermeneutischen Operation wissenschaftlich zu verknüpfen. Flacius selbst, wie denn die äußerste Zusammenhanglosigkeit sich in jener Periode mit einer wahren Sucht logischer Gliederung verbindet, stellt diese beiden Massen völlig äußerlich nebeneinander, nachdem er sie durch die oben angegebene, protestantisch-scholastische Distinktion eingeführt hat.

Entsprechend dieser scholastischen Manier äußerlicher Ordnung schließt sich an diese Darstellung der Hauptregeln eine Behandlung der Schwierigkeiten, welche bei ihrer Ausübung entstehen.[1]

Was zunächst die im Worte liegenden Schwierigkeiten angeht, so hat Flacius hier die ganzen Lehren der Kirchenväter über Wort, Bedeutung, Tropus und Allegorie in die Hermeneutik aufgenommen und so den Grund zu der gänzlichen Verwirrung dieser Begriffe gelegt, welche erst mit Baumgarten sich zu lichten beginnt. Denn Flacius unterscheidet die Bedeutung eines Wortes, welche an sich eine vielfache sein kann, nicht von seinem Sinn an einer bestimmten Stelle, der jedesmal nur einer ist; daher entsteht ihm das Phantom eines mehrfachen Sinnes überall, wo ein Tropus, eine Figur, eine Parabel usw. vorliegt (p. 49ff.). So erhält der allegorische Sinn eine sehr ansehnliche Gesellschaft zu seinem Schutze. Die nachträgliche künstliche Restriktion, daß bei der einen Klasse von Stellen der erste Sinn neben dem zweiten auch Geltung habe, bei der andern Klasse aber nicht, und die Verschärfuug der Grenzbestimmungen der allegorischen Auslegung, wonach diese nur anwendbar sei, wenn Glaube, Liebe usw. durch den eigentlichen Sinn verletzt seien, und auch dann nur, wenn der zweite Sinn anderswo klarer ausgedrückt vorliege: solche Einschränkungen machen diese Interpretationsmethode zwar für die Dogmatik weniger schädlich, aber sie schützen nicht damit die Exegese.

Andre Schwierigkeiten bereiten die historischen Umstände. Dieselben werden hier (p. 24) nach den landläufigen formalen Kategorien (persona, modus, causa, consilium, locus, instrumentum) abgehandelt.[2] Die

---

[1] P. 20ff.: 'De variis difficultatibus in verbo, phrasi, sententia aut toto habitu orationis.' Auch das folgende Kapitel (p. 30ff.) gehört dazu: 'De conciliatione pugnantium dictorum.'

[2] Wir geben eine Probe. Zu modus das Beispiel p. 26: Christus: 'Quid mihi et tibi, mulier? Modus sermonis videtur nimium vehemens et . . . qui sane minime nos communes homunciones deceret, sed illum decuit, qui non solum fuit homo sed et verus

reihenweise vorgeführten Einzelschwierigkeiten werden dann durch den Begriff der Akkomodation der redenden und schreibenden Personen unermüdlich und eintönig aufgelöst. Aber an dies Kapitel schließt sich doch offenbar die erste bessere Behandlung der „historischen Umstände" bei Baumgarten an, und ebenso ist von ihm die hermeneutische Benutzung der Akkomodation mit ihren verschiedenen Wandlungen bedingt.

Seinen Höhepunkt erreicht dies logische Spiel mit den Schwierigkeiten, das frevelhaft wäre, wenn es nicht rein unbefangen aus dem völligen Mangel alles historischen Sinnes entspränge, in dem Kapitel von der Auflösung der Widersprüche (p. 29 ff.). Die Aufgabe wird rein logisch durch die Heranziehung irgendeiner Kategorie aufgelöst. Oder die Widersprüche heben sich, indem gezeigt wird, das Prädikat sei in einer andern Beziehung zu nehmen als das Subjekt. So ist also mit den Evangelien (indem Kategorien wie tempus hinzugebracht werden) folgendermaßen zu verfahren. Scheint derselbe Vorgang bei zwei Evangelisten verschieden erzählt und läßt ihr Widerspruch sich durch kein hermeneutisches Kunststück ausgleichen: dann ziehe man die Kategorien Ort und Zeit heran und konstruiere zwei ähnliche Vorgänge an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten.[1] Wirklich naiv tritt hier noch die Unwahrhaftigkeit der Hermeneutik auf!

Unter dem ungeheuren Stoff, welchen die clavis sonst umfaßt, haben wir nur noch einen wesentlichen Punkt hervorzuheben: die Bemühungen des Flacius um eine Charakteristik des neutestamentlichen Stils, zumal des paulinischen und johanneischen. Sie finden sich in den Teilen, welche bei Glassius später die Rhetorik ausmachen (IV. V. p. 340 ff., 393 ff.), hinter der Grammatik (III. de partibus orationis). Es hängt dieser Versuch mit dem anderen, eine Grammatik des Neuen Testaments aufzustellen, zusammen und die Mängel des grammatischen Versuchs setzen sich in dieser Abhandlung fort. Er selbst fühlte aber auch überhaupt die Unvollkommenheit seiner Arbeit stark genug.[2] Trefflich ist es, wie hier die ganze Gedankenform

---

Deus.' Als Erläuterung der Instrumenta, deren Unterschied wohl zu beachten p. 27: 'Petrus verbo Ananiam interficit, Samson mandibula asini tot Philistaeos, David funda Goliathum' etc.

[1] P. 32: 'Si apud unum Evangelistam aliquid factum narratur, quod videtur ab alio Evangelista etiam recitatum, secundum aliquam tamen sui partem alteri repugnans, ut omnino solvi non possit: iam nihil aliud intelligatur, quam utrumque in diversis locis aut temporibus factum esse, et ita utrumque Evangelistam verum dixisse. Nihil enim obest veritati Evangelistae, si unus commemorat, quod alter tacet.'

[2] Es sei die Aufgabe, sagt er p. 340 pr., 'ut lector liquidissime cernat, qua ratione ac modo sit facta totius huius corporis synthesis aut compositio. Illud vero unum doleo, quod hic ipse noster, conatus non ... absolutus sit: sed tantum quaedam eius partes aut quasi fragmenta collecta ... Meo certe voto, ut ingenue fatear, minime adhuc satisfaciunt.'

in den Stil mit hineingezogen wird. Auch die Anwendung hiervon in den Spezialcharakteristiken ist einigemal sehr glücklich gelungen. Doch auch in diese Untersuchung drängt sich störend die Tendenz der clavis ein, die Vollkommenheit und Sufficienz des Schriftganzen zu beweisen. Zwischen vielen trefflichen Beobachtungen erhebt sich bereits das Schema der Schriftvollkommenheiten[1], das Glassius aufgenommen und zu einer seltsamen Vollendung ausgebildet hat.

Wie die Schrift beginnt, so endet sie. Recht als ein Zeichen für die Absicht des Ganzen steht am Schlusse das Kapitel über die Schrift als Norm und Regel des Glaubens, in welchem der Kampf mit den Bestimmungen des Tridentinums zum Abschluß gelangt.

Und es fehlte nicht an katholischen Gegnern, welche diesen Kampf aufnahmen. Unter ihnen ist der große Kritiker Richard Simon unstreitig der glücklichste. In jenem kritischen Gericht, das er vom 13. Kapitel des III. Buches seiner 'histoire critique du vieux testament' ab über die protestantische Schriftauslegung seit dem „Patriarchen derselben", Luther, hält, stellt er Flacius als den Vertreter der hermeneutischen Theorie voran. Indem er die erwähnten Vorreden zunächst angreift, kann er Flacius die Unvollkommenheit der hebräischen Sprachkenntnisse seiner Zeit[2], die Verschiedenheit der Auslegungen, endlich daß Origenes und Hieronymus der Sprachen besser Herr gewesen als Luther und Calvin, entgegenhalten. Er lobt den Flacius wegen der scharfen Darlegung der Schwierigkeiten der Schriftauslegung, indem er die 51 Punkte, in denen Flacius diese gegeben, nicht ohne Ironie über die Pedanterie des Deutschen hervorhebt. Aber er findet, daß die remedia weniger überredend seien als die difficultates. Flacius habe die Hermeneutik der Kirchenväter trefflich benutzt, aber er sei ungerecht gegen seine Quellen. Was die Hauptsache ist, sein kritischer Kopf deckt in der Tat den Widerspruch auf, in welchem sich die flacianische Auslegungslehre bewegt.[3] Dieselbe behauptet die Sufficienz der heiligen Schriften und unterwirft ihre Auslegung doch den protestantischen Glaubensformeln.

---

[1] Simplicitas, efficacia, plenitudo, laconismus etc. vgl. p. 351 ff., 353 ff. usw.

[2] 'Qu'encore aujourd'hui la plupart des mots de cette langue sont équivoques.' Hist. crit. p. 482 Par. 1680.

[3] 'En effet, il veut qu'on soit avant toutes choses instruit des vérités de la religion parce que l'explication de l'Écriture selon lui, doit être conforme à la foi; et cependant il n'a point d'autre maître, pour s'instruire de ces vérités du christianisme que son Patriarche Luther, comme s'il avait conservé seul la foi de ces pères. Ainsi la règle qu'il préscrit en cet endroit est très bonne et très utile, mais l'application en est fausse; et afin qu'on en fasse un bon usage en l'appliquant à l'église, il est bon, que nous la rapportions dans ses mêmes termes: Omnia, quae de scriptura aut ex scriptura dicuntur, debent esse consona catechisticae summae aut articulis fidei.' Hist. crit. p. 484.

Dies waren nun die Grundzüge des schöpferischen hermeneutischen Systems, das auch von keinem dieser älteren Epoche wieder erreicht worden ist. Sehr bedeutende Bestandteile, welche neben Flacius nur noch Baumgarten vollständiger entwickelt hat, treten dann erst in der Hermeneutik Schleiermachers wieder hervor. Und zwar besteht hier nicht irgendeine historische Vermittlung, sondern es wirkt nur die innere Gewalt der Sache selbst. So ist die Vergleichung nur um so belehrender. Andere Bestandteile der Schrift des Flacius wirken in der nächsten Entwicklung der Auslegungskunst bis über Semler hinaus.

Die Veränderungen, welche dies System in der älteren Epoche erlitt, bedürfen nur einzelner Andeutungen.

Das Werk des Franz[1], des zweiten der hermeneutischen Triumvirn der älteren Epoche, wie Budde sie nennt, geht von denselben dogmatischen Voraussetzungen aus wie das des Flacius. Es behandelt aber die hermeneutischen Operationen nach einer veränderten Methode. Es stellt die Genugsamkeit und normative Stellung der Schrift als zwei Hypotheses voran, folgert aus diesen das hermeneutische Problem und stellt dann zur Auflösung desselben die Regeln der Auslegung hin. So wird eine klarere Form gewonnen. Das, was sich nicht zur eigentlichen Regelgebung eignet, sondern Voraussetzung der einzelnen Regeln ist, stellt sich auch als solche in den vorangestellten Hypotheses dar. Die „dogmatischen Lehrsätze" Baumgartens entsprechen diesen Hypotheses von Franz. Nun kann Franz in der Regelgebung selbst von den Elementen ausgehn und von da zum Ganzen aufsteigen. So kommt nun erst die einfache Einzeloperation zu ihrem Rechte. Während der Kontext bei Flacius nur in einem Winkel der ersten Abteilung behandelt wurde, tritt er hier an seiner Stelle heraus. Es ist wenigstens ein Keim der späteren Ordnung, wenn die Regeln in der Zweiteilung von Sprache und Kontext erscheinen.[2] Unter Kontext werden hier nämlich der ganze von der nächsten Umgebung aufsteigende Zusammenhang, die Parallelen, die circumstantiae und harmoniae mit umfaßt.[3] Daß wir uns hier aber noch

[1] Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima. 1619.

[2] 'Duo tantum maximopere homogenea et ea valde iucunda valdeque facilia observanda veniunt, et ad usum transferenda sunt praecepta, quotquot particularium textuum seu dictorum, quotquot etiam integrorum librorum sacri codicis genuinum intellectum nativum sensum ac scopum ab ipso spiritu sancto intentissime indigitatum, inclusum et latentem scrutari, reperire et proferre voluerint. In primo nimirum requiritur ipsa notitia scripturae in lingua sua, quoad voculam et quoad phraseologiam, nativa. In secundo ipsa notitia integrae cohaerentiae contextuum, antecedentibus et suis essentialibus, conglutinatae, de quo utroque ordine est agendum.' Ausg. 1680 p. 19.

[3] 'Haec omnia et singula nominare, mihi placet contextus, antecedentia et conse-

ganz auf dem Boden des Flacius befinden, zeigt die seltsame Frage, die nun über das Verhältnis dieser beiden hermeneutischen Elemente aufgeworfen wird, welchem von beiden wohl die erste Stelle gebühre, und die Entscheidung zugunsten des Kontextes, welche nur wieder in anderer Form der Analogie und den Realparallelen ihre entscheidende Stellung in der hermeneutischen Operation sichert.

Über diese Grundlinien hinaus ist bei Franz nichts hervorzuheben. Denn er wendet sich im ersten Teil sogleich zu einer polemischen Behandlung der Übersetzungen, im zweiten zu der Erörterung über den richtigen Gebrauch der Konkordanzen, welchen er anstatt der Benutzung des Lexikons anrät. Diesen Teilen ist dann, als praktischer Kursus gewissermaßen, eine Reihe von Interpretationen angefügt. Im ganzen sticht die Armut seiner Regelentwicklung sehr gegen den überwuchernden, oft freilich nur scheinbaren und künstlich zusammengebrachten Reichtum des Flacius ab.

Das wohlverdienterweise vielgepriesene Buch des Glassius[1] verdankt seinen Ruf mehr dem Fortschritt, den es in Grammatik und Rhethorik machte, als seiner Hermeneutik. Diese umfaßt die ersten beiden Bücher. Das erste Buch enthält eine Sprachcharakteristik nach dem Gesichtspunkte der Verständlichkeit und vollkommenen Angemessenheit der Schrift an das Bedürfnis der Kirche; es legt den Grund zu der im zweiten enthaltenen hermeneutischen Regelaufstellung.

Wenn Flacius noch scharf und offen die Schwierigkeiten hinstellte, so tritt dies nun in dem ersten Buche der Schrift von Glassius völlig zurück. Wenn jener erst die ersten Linien der Vollkommenheitslehre der Schrift zog, so beherrscht sie bei diesem die ganze allgemeine Sprachcharakteristik.[2] Die Polemik gegen Katholiken, Reformierte und Sekten durchdringt das Ganze, das meist in der scholastischen Form von Streitfragen[3] abgefaßt ist. Der teleologische Gesichtspunkt, wie er in der Vollkommenheitslehre der Schrift liegt, verdirbt auch die einfachsten Beobachtungen.[4] Die Sophistik, mit welcher die Integrität und Einheit

---

quentia, praeposita et postposita, textum cum glossa, rubricam cum textu, parallelos locos, circumstantias, harmonias, a. a. O. praef. p. 6.'

[1] Philologia sacra, qua totius V. et N. T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur. Jenae 1623.

[2] 'Certitudo et claritas, simplicitas, efficacia, plenitudo, brevitas, cohaerentia, proprietas.'

[3] 'Status controversiae; sententiae verae confirmatio; dissentientium rationis vel coniecturae vindicatio.' Zuweilen auch andre Ordnung.

[4] Der Hebraismus des N. T. wird hier aus dem Zwecke vom A. und N. T. erklärt. Die Autoren des N. T. hebraisierten, weil sie 'ad hebraicum V. T. sermonem accomodare se voluerunt'.

des Kanons als Grundlage der Hermeneutik verteidigt wird, hat hier den höchsten Punkt erreicht, an dem sie in der Tat zur inneren Unwahrheit wird.[1] Die einzelnen philologischen Bemerkungen schließen sich zwar im ganzen an Flacius an, bilden ihn indes mit Hilfe einer verbesserten Grammatik nicht selten fort.

Das andere Buch des Werkes von Glassius umfaßt die Regeln der Auslegung. Ich finde doch nicht, daß es sich so eng an Franz anschließt, als man hat bemerken wollen. Wenigstens tritt die Abhängigkeit des vorigen Teils von Flacius viel schärfer hervor. Die neue Einteilung, welche Glassius wählt, ist freilich kein Fortschritt. Vielmehr bezeichnet es auch hier den äußersten Punkt der polemischen und in fruchtlosen dogmatischen Distinktionen schwelgenden Richtung, wenn der Unterschied des Literalsinnes und des mystischen zum Angelpunkt dieser ganzen Untersuchung wird. Den Sensus allegoricus zieht er noch immer zu dem Sensus mysticus. In der Bestimmung der Grenzen des mystischen Sinns folgt er Flacius; nur hebt er hervor, daß der Literalsinn einer Stelle allein beweisende Kraft habe, um sich vor den dogmatischen Beweisführungen der katholischen Allegoristen völlig zu schützen.

So liegen in dieser hermeneutischen Literatur die dogmatischen Voraussetzungen der protestantischen Glaubensstellung im Kampfe mit den zukunftsvollen Anfängen einer wissenschaftlichen Auslegungslehre. Das Entscheidende war doch, daß die Grundoperationen aller Geisteswissenschaften hier zuerst der Untersuchung unterworfen wurden. So entsprang innerhalb der kirchlichen Theologie selber bei Katholiken und Protestanten eine wissenschaftliche Bewegung von großer Tragweite für die Zukunft. Zu derselben Zeit, in welcher dies innerhalb der kirchlichen Theologie geschah, ist nun aber von der zweiten theologischen Richtung dieses Jahrhunderts, von dem Rationalismus, eine umfassende Kritik der Dogmen herbeigeführt worden.

Der Rationalismus.

Auflösung der Kirchenlehre durch Sozinianer und Arminianer.

Es ist dargestellt, wie Erasmus die zweite theologische Richtung begründete. Der Rationalismus ist im 16. Jahrhundert nur in der Bahn fortgeschritten, welche dieser divinatorische Mann ihr vorgezeichnet hatte. Zwei Hilfsmittel hatte Erasmus angewandt. Innerhalb der religiösen Erfahrung hatte er die äußerliche Stellung der Faktoren derselben gegen-

[1] Die bekannte Abweichung in betreff des von Stephanus erweiterten Erbbegräbnisses wird durch eine Enallage erklärt: 'Est enim parentum cum liberis tam arcta coniunctio, ut pro uno quasi moraliter censeantur.'

einander festgehalten, wie sie von den veräußerlichten Begriffen der Kirchenlehre abgezogen werden konnte. Er hatte den freien Willen und die Einwirkungen Gottes gegeneinander isoliert. Er hatte eine Kooperation derselben angenommen. Indem er nun die Freiheit und Würde des Menschen vor allem behauptete, war ihm in dieser Hervorhebung der moralischen Natur des Menschen ein Angriffspunkt für seine Kritik der Dogmen gegeben. Das zweite Hilfsmittel lag in der Unterscheidung der Lehre Christi von den übrigen Bestandteilen der Bibel. Hiermit war dann verbunden, daß Christus als Gesandter und Prophet Gottes in Vergleichbarkeit zu andern Personen ähnlicher Art trat. Hierdurch gewann er einen Angriffspunkt für die historische Kritik des christlichen Lehrgehalts. So entstand ihm eine formale und moralische Kritik der Dogmen und eine auf den angegebenen Gesichtspunkt eingeschränkte Kritik des biblischen Lehrgehalts. Und innerhalb dieser Grenzen ist im ganzen der Rationalismus geblieben bis zu der Zeit, in welcher derselbe vom naturwissenschaftlichen Denken aus zum Angriff gegen alle Wunder voranschritt und von der Kritik des Pentateuch und der Evangelien aus das geschichtliche Gerüst der Kirchenlehre abzubrechen begann.

Auch reichten diese Hilfsmittel der ersten rationalistischen Periode aus, die Dogmen von der Trinität und der Gottheit Christi, die Satisfaktions- und Opferlehre und das Dogma von der Gnadenwahl aufzulösen. Die Bewegung begann in Italien und Südfrankreich. Die Italiener neigen zu freien gesellschaftlich-wissenschaftlichen Vereinigungen und Akademien. Die Masse des italienischen Volkes lebte noch in kirchlicher Untertänigkeit, und so war die protestantische Bewegung hier auf die gebildeten, humanistisch gesinnten Klassen eingeschränkt. Daher erhielt die Bewegung hier einen mehr akademischen als kirchlichen Charakter. Es wird uns von Zusammenkünften in Venedig erzählt, in welchen die letzten Fragen über den Wert der einzelnen Religionen rückhaltlos erörtert wurden. Ein unerschütterliches Bedürfnis der Verstandesklarheit ist in den Begründern dieses italienischen Protestantismus. Es war natürlich, daß Geister dieser Art, wenn sie einmal doch in Opposition gegen die katholische Kirche gerieten, ungehemmt wie sie waren von irgendeinem organischen Gemeindezusammenhang, Religion und wissenschaftliche Schule verbindend, fortgerissen wurden zu einer logischen, moralischen und historischen Kritik alles dessen, was der Protestantismus stehen gelassen hatte. Vergebens wandten sie sich nach Genf. Servede ist dort hingerichtet worden. Erst in Polen fanden diese Flüchtlinge eine dauernde Stätte. Bestand doch dort ein lebendiger Zusammenhang mit Italien, und die politische Anarchie erleichterte die freie Bewegung. So formierte sich dort der Sozinianismus.

Das Epochemachende im sozinianischen System liegt in der hellen, scharfen und klaren Durchführung des Prinzips, daß das neue protestantische Christentum sich vor der humanistischen, erasmischen, historisch-kritischen, formalen und moralischen Vernunft des großen, vorwärtsschreitenden Jahrhunderts rechtfertigen müsse. Occhino, die Sozzini und später der geistesverwandte große Arminianer Grotius wollen eine Apologie des protestantischen Christentums. Dann erst im Interesse dieser Apologie beabsichtigen sie eine Reinigung des Christentums. Nur wenn man alle die von uns herausgehobenen Elemente von Skepsis, von frohmütiger, gedankenkühner Weltlichkeit, von freier humanistischer Wissenschaft erwägt, versteht man, was diese vornehmen, in den Studien lebenden Geister gewollt und geleistet haben.

Mit ihnen beginnt jene merkwürdige Zeit, in welcher das Christentum gerade in den Kreisen der Gebildeten unter lebendigster Diskussion doch auf Grund des historischen und des religiös-moralischen Beweises noch in fester Geltung stand, aber zugleich auf das in diesen Beweisen Gesicherte eingeschränkt wurde. Aller Tiefsinn einer großen religiösen Vergangenheit sollte als mystischer Nebel, als abergläubisches Wahngebilde ausgestoßen werden. Dagegen der judenchristliche Glaube an den Gesandten, welchen Gott mit den Zeugnissen des Wunders und der Auferstehung ausgestattet hat, machte sich siegreich geltend. So entstand damals von neuem aus den Bedingungen der Zeit eine religiöse Position, die einem heutigen Menschen gänzlich unerträglich ist. Aber eben dies sollen wir von der Geschichte lernen, wie der Mensch auch in seinen tiefsten Bezügen ahnungslos doch wie von Wänden von den geschichtlichen Bedingungen, unter denen er lebt, umschlossen ist. Die Gültigkeit der heiligen Schriften und des in ihnen enthaltenen Christentums wird damals zuerst auf die historisch-kritische Gewißheit der entscheidenden neutestamentlichen Tatsachen zurückgeführt. Die Auferstehung bildet den Eckstein dieser ganzen Argumentation. Die Bezeugungen der Auferstehung durch die Jünger sind derart, daß entweder die Auferstehung ein geschichtliches Faktum ist oder die Jünger wahnsinnig gewesen sein müssen. Die Wunder wurden von Christi Gegnern selbst anerkannt, und da Christus ein Feind des Teufels war, können sie nicht als dämonisch betrachtet werden. Auf diese Zeugnisse aber gründet sich dann weiter die geschichtliche Sicherheit der Divinität Christi. Erst vermittels der geschichtlichen Sicherheit der neutestamentlichen Tatsachen kann endlich auch sekundär die Geltung des Alten Testamentes aufgewiesen werden.

Diese Argumentation ist im ganzen bedingt durch den religiösen Horizont des humanistischen Bildungskreises, nach welchem Abgesandte

Gottes in verschiedenen Graden von Dignität nach den Berichten der alten Historie als bezeugt anzuerkennen sind. Nur von dieser positiven Voraussetzung aus versteht man den Rationalismus dieser Epoche, insbesondere den Sozinianismus. Und zugleich ist diese Argumentation negativ bedingt durch die Abwesenheit der Evangelienkritik und eines Begriffs von der ausnahmslosen Macht und Geltung der Naturgesetze. Dieser letztere Begriff entstand erst, als durch Descartes alle psychischen Kräfte aus der Natur vertrieben worden waren. Diese entseelte und rein mechanische Natur duldete keinen Zauber, keine Wunder und keine Dämonen mehr. Daher ein Cartesianer, Balthasar Bekker in Amsterdam, der erste gewesen ist, welcher das ganze Gelichter von Engeln und Teufeln und Hexen und Magiern samt den Wundern und der Magie tapfer bekämpfte. Dann kam Spinozas kirchenpolitischer Traktat und machte die Doktrin des Naturgesetzes mit souveränem Verstande geltend.

Diese Position, geschichtlich so beengt und doch so epochemachend, ist von niemandem so maßvoll, so gelehrt und so scharfsinnig vertreten worden als von Hugo de Groot. Er lebte im lebendigsten Zusammenhang mit den großen historisch-kritischen Tendenzen der Zeit, mit dem französisch-niederländischen Humanismus, aus welchem eben damals die moderne Philologie und Jurisprudenz sich hervorrang, mit der Urkundlichkeit der damaligen geschichtlichen Wissenschaft, mit der geographischen und anthropologischen Universalität des damaligen Gesichtskreises. Der Zusammenhang mit den großen wissenschaftlichen Tendenzen der Zeit macht sich in diesem universalen Geiste doch noch mit einer ganz anderen Macht geltend als selbst bei den bedeutendsten Sozinianern, etwa bei dem trefflichen Wissowatius.

Grotius geht in seiner Apologie des Christentums von dem Zusammenhang der Menschen mit Gott und dem Streben derselben, zur Glückseligkeit zu gelangen, aus. Das Christentum verspricht diese Glückseligkeit, und das muß nun die Prüfung erweisen, ob man dem Christentum hierin Glauben schenken darf. Nun wird durch eine Prüfung der Quellenberichte, welche insbesondere die Profangeschichtschreiber hinzuzieht, erwiesen, daß ein Christus gelebt hat, am Kreuze gestorben ist und dann schon in der neronischen Zeit Gegenstand der Verehrung war. Dies kann, da viele gebildete Personen an dieser Verehrung Christi teilnahmen, nur durch wirklich geschehene Wunder erklärt werden. Denn diese Personen müssen sich über eine so wichtige Sache die sichersten erreichbaren Nachrichten verschafft haben. Auch haben ja selbst die Gegner des Christentums an diesen stattgefundenen Wundern zu zweifeln nicht gewagt. Es entspricht dem Wunderglauben des Jahrhunderts, daß dann ausdrücklich auch bei Grotius erwiesen wird, nicht auf Dämonen, son-

dern auf Gott seien diese Wunder zurückzuführen. Der zweite, noch viel wichtigere Beweis für die christliche Religion liegt für Grotius in der Tatsache der Auferstehung. Nach dem Stande der historischen Kritik mußte diese Tatsache damals als bewiesen gelten. Die große Zahl der Zeugen für sie, deren Bereitwilligkeit, ihr Leben für den auf diese Tatsache in erster Linie gegründeten Glauben zu opfern, und ihre Interessenlosigkeit in Rücksicht auf irgendeinen so zu erlangenden Vorteil werden von Grotius mit Scharfsinn zur Geltung gebracht. Und entsprechend dem immer noch fortdauernden Wunderglauben der Zeit wird die Möglichkeit der Auferstehung auf die Zeugnisse alter Schriftsteller von anderen Auferstehungsvorgängen gegründet. Man denkt bei der Lektüre dieser Schrift des Grotius immer wieder daran, daß ein wissenschaftlicher Kopf von der Bedeutung des Bodin in derselben Zeit noch für Wunder, Magie und Hexen eingetreten ist und sich insbesondere auf Zeugnisse der Alten hierfür berief. Und nun schließt Grotius endlich aus den Wundern und der Auferstehung auf ein göttliches Mandat Christi.

Es war ein unschätzbarer Fortschritt, daß diese nüchterne Abschätzung der Quellen durch die historisch-kritische Vernunft jetzt auch zu einer verbesserten Interpretation und Hermeneutik führte. Wie es zu geschehen pflegt gegenüber einem so umfassenden System, als das des Flacius und der klassischen Theologie gewesen war: es erhoben sich von mehreren ganz verschiedenen Seiten zugleich Bekämpfungen desselben und neue Ideen, und es tauchten verschiedene Versuche auf, das Neue mit dem Alten zu vermitteln. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts dauert diese Übergangszeit, und Jacob Baumgarten ist ihr klassischer Repräsentant.

Die erste dieser Bewegungen geht von einigen ausgezeichneten Kritikern und Exegeten der Reformierten und besonders der Remonstranten aus.[1] Während in Deutschland die flacianische Hermeneutik herrschte, bereitete Drusius die wissenschaftliche Benutzung der Übersetzungen, de Dieu die der semitischen Dialekte vor, Capellus wies Buxtorf die spätere Zufügung der hebräischen Vokalzeichen nach: der Punkt, von dem aus erst Lowth und Michaelis die Interpretation des Alten Testaments entscheidend zu reformieren wagten. Hugo Grotius, der beste Interpret seit Calvin und auf lange hin, trug alle Feinheit und Eleganz seines umfassenden, in Jurisprudenz und weltlichen Geschäften geübten Geistes, alle Freiheit, die ihm seine Stellung und seine Sekte gestattete, in die Exegese. Seine Benutzung der Septuaginta und besonders des Philo und Josephus förderte die Bestimmung des engeren Sprach- und

[1] Bs. I p. 233ff. von Clericus' Ars critica gehören hierher.

Ideenkreises des Neuen Testaments. Seine zuweilen prunkende Aufführung der Klassiker kämpfte gegen die Grenzsperre zwischen heiligen und profanen Autoren, mochte sie auch das Eigentümliche jenes engeren Kreises zu wenig berücksichtigen. In seiner Behandlung der Psalmen und Propheten liegen die Anfänge der historischen Interpretation. In dem ganzen Geiste seiner Erklärung, wie er ihn von der Interpretation der Klassiker mitbrachte, lag die Richtung auf eine ästhetische Behandlung der Schrift, wie sie erst Lowth wieder aufnahm. Seine gedrungene und nur auf den Zweck der Erklärung gerichtete Methode der Exegese hat erst Koppe mit bewußter Anknüpfung an ihn in Deutschland durchgebildet. Aus einer ähnlichen Verbindung der klassischen Studien mit der Interpretation erwuchs dann die ars critica Leclercs, des Professors am Remonstrantengymnasium zu Amsterdam. Derselbe suchte zuerst hermeneutische Grundsätze in dieser Richtung aufzustellen. Er ging von grammatischen und kritischen Untersuchungen aus, behandelte die ambiguitas freier und wies auf die historische Erklärung hin.

Zusammengefaßter traten diese Gedanken in der hermeneutischen Schrift des Joh. Alphons Turretin, des Genfer Staatsmanns und Theologen auf.[1] Er war der Sohn des strenggläubigen Genfer Politikers Franz Turretin. Der erste Teil seines Traktats ist polemisch, der zweite enthält sein eigenes System in allgemeinen und in speziellen Regeln, doch in der Form einer freien Abhandlung. Gleich auf der Schwelle stoßen wir hier zum ersten Male auf den Grundsatz der allgemeinen Geltung der hermeneutischen Regeln[2]; ihnen ist auch die Auslegung der heiligen Schriften unbedingt zu unterwerfen. Die grammatische Auslegung ist das Erste. Aus dem Sprachgebrauch der Zeit, der Sekte, des Volks ist jede Schrift zu erklären. Der Zusammenhang und der Zweck des Autors gewähren die nächsten Ergänzungen für die Auslegung einer Stelle; dann erst erwähnt Turretin die Parallelen. Auch die historische Erklärungsweise regt sich, noch nicht recht geschieden von der philosophischen, welche ein halbes Jahrhundert zuvor in Holland aufgetreten war.[3] Es war der allgemeine Drang, was dem Weltverstande jener Zeit zu widersprechen schien, irgendwie von der biblischen Offenbarung auszuscheiden. Dieser Drang mußte notwendig zuerst sich in den freieren und

---

[1] De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitua 1728. Die Schrift erschien ohne Wissen Turretins und wurde von demselben ausdrücklich verleugnet.

[2] 'In limine igitur observamus, in genere, non aliam esse scripturae interpretandae rationem quam reliquos libros; attendendum scilicet ad vocum et locutionum sensum, ad Auctoris scopum, ad antecedentia, consequentia aliaque id genus' a. a. O. p. 196.

[3] Philosophia scripturae interpres. Eleutherop. 1666.

literarisch bewegten Kreisen der reformierten Länder regen, in denen die politischen Verhältnisse eine Abscheidung der Theologen von den vornehmen Weltkreisen, wie sie in Deutschland bestand, unmöglich machten. Holland, die Schweiz, England haben daher die Anfänge der historischen Interpretation ausgebildet; erst Semler übertrug sie nach Deutschland in die engen Verhältnisse der dortigen Theologie. Aber Turretin zeigt nur die Anfänge der historischen Richtung. „Die Schrift kann aus der Kenntnis alter Gewohnheiten und Meinungen noch vieles Licht erhalten." Weit schärfer tritt der Zug zur philosophischen Interpretation bei ihm auf. Aus der Natur der Dinge selbst erklären ist ihm die „Palme aller Regeln". Ja er sagt geradezu: „wenn eine Stelle der Vernunft widerspräche, so sei ihr entweder ein andrer Sinn zu geben, oder gehe das nicht, so sei sie als unecht auszuscheiden".[1]

In einfacher hermeneutischer Form und mit vorherrschend historischem Sinn hat der treffliche Wetstein, wie Clericus ein Remonstrant, die Grundsätze dieser Richtung entwickelt.[2] Es sind nur wenige Regeln, schlicht und genau vorgetragen: aber sie enthalten schon im Keime alle Bestrebungen der grammatisch-historischen Methode in sich. Für eine strenge Behandlung des Sprachgebrauchs kann er sich bereits auf den philologisch-schwachen, aber allgemein wegen seiner Richtung und Form mit Recht gepriesenen Versuch des Philosophen John Locke berufen, die paulinischen Briefe aus ihrem eigenen Sprachgebrauch zu interpretieren. Ich finde überhaupt in seinen hermeneutischen Regeln ein weit klareres Bewußtsein der strengeren philologischen Methode, welche ihren Autor möglichst isoliert zu erkennen sucht, als dies in der Praxis seiner Auslegung des Neuen Testaments zu bemerken ist. Für die historische Interpretation dieser Epoche finden wir bei ihm den ersten klaren Ausdruck in Regelform.[3] Die biblischen Schriftsteller sind aus den Begriffen der Zeit zu interpretieren. Aber noch wird aus einer Akkomodation an diese Begriffe das erklärt, was der Leser der Inspiration nicht

[1] 'Observandum, quod ex dictis sequitur, scilicet si quae sunt scripturae loca, quae lumini naturali adversari videantur, vel communes notiones evertere, hinc illis locis vel alius sensus est tribuendus, vel, si id fieri non possit, dicendum est librum, in quo illa occurrunt, non esse divinum vel loca illa esse spuria. Etenim cum haec aequitas scriptoribus sapientibus debeatur, ut non credamus eos res rationi adversas docere, multo magis id credendum de Deo et scriptoribus ab eo inspiratis'; a. a. O. p. 202.

[2] Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. ed. Semler 1766.

[3] Es ist in der 5. Regel de interpretatione N. T. 'Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus scriptorem sacrum non suam tantum sententiam ubique expressisse et dixisse, quid res sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel in certa vel falsa fuisse locutum'; a. a. O. p. 139.

würdig findet. Merkwürdig, er beruft sich auf eine Äußerung von Malebranche.[1] Reiner und voller tritt die historische Richtung der Interpretation in der letzten der Regeln auf. Diese bildet gewissermaßen für ihn die Spitze der Interpretation. Man soll sich in der Vorstellung bei der Lektüre völlig in Zeit und Denkart der Leser versetzen: ihre Sitten, ihre Meinungen, ihre Methode der Beweisführung und Überzeugung, ihre Redeweise, ihre Bilder — alles soll man gegenwärtig haben; dagegen jede Erinnerung an gegenwärtige Systeme von sich abtun.[2]

Die erste Form der historischen Interpretation ist somit die Akkomodationstheorie. Der Inspirationsbegriff bleibt unberührt. Aber der göttliche Autor wird in den bestimmten historischen Verhältnissen, in denen er zu wirken hatte, angeschaut. Aus einer Anbequemung an diese werden seine Gedanken, sofern sie über das Allgemeine und Normale hinausgehen, erklärt. War die Technik des älteren Standpunkts der Interpretation die der Realparallelen aus der Heiligen Schrift: so ist die Technik dieses Standpunkts die der Realparallelen aus den Rabbinen und dem Talmud, aus Philo, Josephus und den Profanskribenten: eine Technik, welche Wetstein, besonders in Benutzung der Rabbinen und des Talmud, in so unvergleichlicher Weise geübt hat, daß er noch jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel der Interpretation ist.[3]

Und nun wurden zum ersten Male vor das Forum einer Vernunft, welche historisch-kritisch geschult und zugleich durch eine ungeheure Literatur über den Menschen und menschliche Zustände psychologisch und moralisch verfeinert war, die Dogmen des Christentums nach ihrem inneren Zusammenhang gebracht. Die Dogmenkritik der Arminianer und Sozinianer ist der Ausdruck der Mündigkeit der menschlichen Vernunft, welche sich vorbereitet, alle Tradition der Prüfung zu unterwerfen. Diese Kritik ist mit Recht harten Vorwürfen ausgesetzt gewesen. Sie erfaßt nicht den Kern, sondern hält sich an die Schale. Sie arbeitet mit Begriffen, welche das lebendig Zusammenhängende vereinzeln. Sie ist fähig, eine theologische Schule zu bilden, aber nicht eine kirchliche

---

[1] Ich habe nicht finden können, aus welcher Schrift des Philosophen sie entlehnt ist. Sie lautet: 'Quando scriptor sibi ipsi repugnare videtur et tum aequitas naturalis tum alia ratio iubet, ut illum secum ipso conciliemus, habemus regulam certam ad eruendam veram eiusdem sententiam. Qui loquitur ut alii, non semper idem quod ipsi sentiunt, sentire est iudicandus. Quando vero diserte aliquid dicit opinioni vulgari repugnans, etiamsi semel tantum id dicat, hanc esse eius mentem et sententiam cum ratione iudicamus.' Ebd.

[2] P. 149ff.

[3] Zur selben Zeit streute der Presbyterianer Lightfoot in England die Schätze seines rabbinischen und talmudischen Wissens mit verschwenderischer Hand über alle der Erklärung bedürftigen wie über die klaren Stellen des N. T.

Wirklichkeit herbeizuführen. Auf der anderen Seite bezeichnet diese Kritik doch eine Epoche in der Theologie. Diese Sozinianer und Arminianer treten bei Strauß regelmäßig, nachdem sich die Glaubenslehre ausgesprochen hat, als Mauerbrecher der neueren Zeit, als die ersten Auflöser des Dogmas uns entgegen. Es gilt, Stärke und Schwächen dieser Kritik gegeneinander abzuwägen.

Religion als Lebendigkeit schafft sich eine Sprache in den Dogmen ersten Grades. Solche bestehen in großen, gleichsam bildlichen Symbolen. Dieselben bezeichnen vorstellungsmäßig, sonach inadäquat, dennoch aber unvermeidlich das religiöse Erlebnis. Symbole dieser Art sind für das Christentum die Begriffe: Schöpfung, Sündenfall, Offenbarung, Gesetz Gottes, Gemeinschaft Christi mit Gott, Erlösung, Opfer, Genugtuung. Wie es ein Wörterbuch dieser religiösen Sprachzeichen gibt, so gibt es auch eine Grammatik derselben: Regeln ihrer Beugung und ihrer Verknüpfung. Diese Sprachzeichen und Regeln gehören einer ganz anderen Region als der des Verstandes an.

Nun treten aber weiter diese Symbole oder Bilder in den Zusammenhang der Außenwelt. Hier begegnen ihnen geschichtliche und Naturgesetze, begrifflicher Zusammenhang, kausale Erkenntnis. Es ist unvermeidlich, daß nun Dogmen einer zweiten Ordnung entstehen, Begriffe, welche in einen universalen Denkzusammenhang treten: denn sie hängen mit den höchsten Ideen zusammen. Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der Religion einem tragischen Schicksal. Glücklich noch, wenn wenigstens diese Begriffe dem Leben entsprechen, welches sie ausdrücken sollen. Aber in jedem Fall zerlegen und isolieren diese Begriffe die Momente des Lebens; sie stellen sie gegeneinander. So verhielten sich damals, als diese Kritik auftrat, in den theologischen Systemen die Eigenschaften Gottes zueinander, ebenso das Göttliche und das Menschliche in Christus, die Freiheit des Menschen und die Gnadenwahl, das Opfer Christi und die sittlichen Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen.

Und das ist nun die große Leistung dieser Kritik gewesen, daß sie den anmaßlichen Anspruch dieser Dogmen auf eine absolute Geltung ein für allemal vernichtet hat. Es war doch trotz aller Begrenztheit, ja Flachheit in der Auffassung des Religiösen infolge der Redlichkeit, der Verstandesklarheit und unerbittlichen Wahrhaftigkeit ein Vorgang von der größten Bedeutung. Was der Verstand gebildet hat, mag er auch zertrümmern. Jene Dogmen, welche das Werk des Verstandes vieler Jahrhunderte waren, wurden nunmehr kraft einer tragischen Notwendigkeit Stück für Stück von demselben Verstande zerschlagen.

Versuchen wir nun, ohne Haß und ohne Liebe, den entscheidenden

Punkt zu erfassen, von welchem aus die sozinianische Kritik konstruiert ist. Denn nichts fällt ja mehr auf an ihr als der strenge Zusammenhang, welcher jede kritische Operation bedingt.

Man hat den entscheidenden Punkt in der verstandesmäßigen Sonderung des Endlichen vom Unendlichen, sonach in der religiös-metaphysischen Position der Sozinianer gefunden. Diese Auffassungsweise, welche das Skotistische, Katholische und Schulmäßige in dem Sozinianismus im Gegensatz zum spekulativen Verständnis des Dogma heraushebt, ist zuerst durchgeführt in der sehr gründlichen und verdienstvollen Schrift von Fock über den Sozianismus 1847. Ritschls Auffassung schließt sich durchweg an diese Schrift an. Nun ist zweifellos auf den Kreis der Italiener, in welchem der Sozinianismus entstand, der Bruch der neuen Schulen mit dem System des Thomas und die dadurch bedingte Theologie der Moderni von Einfluß gewesen. Es wäre interessant, wenn die Einflüsse festgestellt werden könnten, welche Occhino, die Sozzinis und ihre Freunde in dieser Richtung erfuhren. Der Begriff der freien Willkür in Gott und dem Menschen, welcher die Heilsökonomie zersprengt, beherrscht augenscheinlich ihre Schriften. Entsprechend wird eine natürliche Religion von dem älteren Sozinianismus in Abrede gestellt. Der Mensch hat nach diesem System weder ein angeborenes Gottesbewußtsein, noch kann der Schluß von dem Gegebenen auf Gott zweifellos festgestellt werden.[1] Auch geht der Sozinianismus von der im natürlichen Verstande gelegenen Sonderung des Menschlichen vom Göttlichen aus.

Doch mindestens ebenso wichtig als der Einfluß der scholastischen Zeitphilosophie erscheint mir der des Humanismus. Der Weg, der zum Sozinianismus führte, ist zuerst von Laurentius Valla eingeschlagen worden. Der Mensch ist nach ihm frei und lebt im Gefühl seiner Würde. Seine Tugend hat ihr Ziel in der Glückseligkeit. Im Christentum erhebt sich das Bewußtsein, daß diese Glückseligkeit nur in der ewigen Seligkeit uns voll und ganz zuteil wird. Diese schlichte Lehre kann nach Valla von dem Verstande freilich nicht ohne Widersprüche zusammengedacht werden mit der Lehre von der göttlichen Macht. Aber inmitten dieser Widersprüche hält er sich nun an das Einfachste, an das Natürliche. Der Mensch ist zum Handeln da, sein Kern ist Wille, und von diesem hängt selbst der Verstand ab. So vertrauen wir uns dem Glauben an, der allein uns handeln lehrt. Wie eine solche Denkart dem Valla in dem verehrungsvollen Studium seiner römischen Vorfahren entsprungen war, so hat sie dann durch seine vielgelesenen Schriften

[1] Nachweis bei Fock S. 307 ff.

und die seiner italienisch-humanistischen Genossen ohne Zweifel auf den italienischen Kreis gewirkt, in welchem der Sozinianismus entstand. War auch die skotistische Zeitphilosophie nicht ohne Einfluß auf Valla und seine Genossen: seine Führer waren doch Cicero und dessen stoische und epikureische Quellen sowie Quintilian. Valla aber war dann der Lieblingsschriftsteller des Erasmus. Die Wirkung der Schriften dieses ersten Rationalisten auf die Sozinianer liegt am Tage. Erst in zweiter Linie hat dann die skotistische und terministische Zeitphilosophie, haben die Moderni auf die Sozinianer gewirkt.

Doch würde aus diesem allem nur eine Vermehrung des großen und wüsten Haufens kritischer Bedenken entstanden sein, welche seit den Tagen des Duns Scotus und Vives zusammengekommen waren. Das Konstruktive und darum Wirksame in der sozinianischen Kritik lag erst darin, daß hier der historisch-kritische Verstand zum ersten Male ohne die Voraussetzungen der Tradition, ja in bewußter Befreiung von derselben aus der Heiligen Schrift selbst als einem Ganzen den inneren Zusammenhang der Dogmen entwickelte. Noch stand diese Arbeit unter dem Vorurteil, daß diese Schriften eine Einheit bilden. Und gerade auf den direkten Weg vom Alten zum Neuen Testament durch alle diese Schriften hindurch, gerade auf den Zusammenhang dieses Ganzen war das Absehen der Sozinianer gerichtet. Man stand noch unter der Voraussetzung, daß Wunder der Vernunft keine Schwierigkeit bieten. Weder eine Evangelienkritik noch eine Kritik des Pentateuch bestand. Die Selbstaussagen Christi im Evangelium bildeten den Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Konstruktion. Sie weisen dann auf den Zusammenhang der in ihnen enthaltenen Begriffe mit den Grundbegriffen des Alten Testaments zurück.

So entstand eine ganz neue, höchst auffällige, ja paradoxe Glaubenslehre. Sie war aufgebaut auf echt biblische Begriffe. Aber das war nun das Entscheidende, daß diejenigen biblischen Begriffe, welche einen dogmatischen Zusammenhang vom Alten zum Neuen Testament hinüber herstellen, gleichsam die Pfeiler dieses Baues wurden. Solche waren die Betonung der Herrschaft Gottes über die Welt, des Menschen über die Erde und Christi über die Gemeinde; dementsprechend die Hervorhebung der Macht Christi, seines Amtes und seiner Erhöhung zum König der Kirche, infolge deren er dann erst als Gott bezeichnet werden darf. Eine freie Äußerung dieser Macht Gottes war zunächst das von ihm gegebene Gesetz des Alten und das des Neuen Bundes und ist dann weiter die Ergänzung der Gesetzeserfüllung durch die Gnade. Durch alle diese Veranstaltungen wird der Mensch, der sterblich geschaffen war, zur Unsterblichkeit und Seligkeit erhoben. So geht wie ein Grund-

ton durch diesen ganzen Glaubenszusammenhang das alttestamentliche: Gott ist der Herr, hindurch, und diesem alttestamentlichen Geiste entsprechend liegt dann im Messiasglauben im Grunde der Kern der ganzen christlichen Glaubenslehre.

Schilt man diese Glaubenslehre dürftig, gesetzlich, pelagianisch und skotistisch, so ist sie dieses alles nur, weil der eigentliche Faden des Zusammenhangs der heiligen Schriften eben dies alles auch ist. Die dogmatische Entwicklung in Augustinus und Luther ging von dem aus, was im Widerspruch mit diesen Zügen mystisch und tiefsinnig im Neuen Testament Menschliches und Göttliches vereinigt. Was damit nicht stimmen wollte, haben Augustinus und Luther ihrerseits aus dem Wege geräumt. Sie konstruierten vom Höchsten und historisch Letzten abwärts. Getreuer, nüchterner, folgerichtiger verfuhr doch der Sozinianismus, und in seiner konstruktiven Energie mag man ihn wohl mit Calvin, Schleiermacher und Ritschl vergleichen.

Wie verständlich ist uns nun von hier aus Stärke und Schwäche, Meisterschaft und schülerhafte Dürftigkeit in der sozinianischen Kritik des Dogma. Scharfsinnige Einwendungen gegen diese Dogmen hatte es auch vorher in großer Zahl gegeben. Aber es war noch niemals der Zusammenhang, die innere Verkettung der Dogmen so zum Gegenstand der Kritik gemacht worden. Diese kritische Virtuosität erinnert an Schleiermacher. Aber sie steht dem Objekt ganz kalt gegenüber und seziert es mit unerbittlich scharfem Messer. Das war nur möglich, weil diese Kritiker das schlagende Herz in dem Körper nicht fühlten, den sie sezierten. Eudämonismus, Herabziehung selbst des höchsten Begriffs dieser sozinianischen Theologie, des Begriffs von einer jenseitigen Vergeltung und von der Unsterblichkeit in unsere diesseitigen Rechts- und Lustbegriffe, andererseits die stärkste Betonung der Macht Gottes über die Schöpfung, des Menschen über die Erde, Christi über die Gemeinde: was hatten diese Begriffe zu schaffen mit dem tiefsinnigen Geheimnis, das die altchristliche Dogmatik auszusprechen bestrebt gewesen war?

Die schärfste und tiefstschneidende Kritik traf die zentralen Dogmen: die Bildersprache oder Symbolsprache, welche schon in der Heiligen Schrift selber vorlag, leider hier bereits besonders in den paulinischen Briefen zu einem unangemessen abstrakten Zusammenhang benutzt worden war, dann aber in Widerspruch mit ihrer wahren Natur begrifflicher und systematischer von den Theologen gerade, zuletzt noch von den Reformatoren ausgebildet worden war. Der so ausgebildete Zusammenhang zwischen Sündenfall, Erbsünde, Opfer Christi und Genugtuung Gottes in der kirchlichen Lehre wurde einer so vernichtenden Kritik unterworfen, daß die Abschnitte bei Strauß über die Auflösung

der einzelnen Dogmen stets in dieser sozinianischen Kritik ihren Kern haben.

Der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen setzen die Sozinianer mit gesundem Gefühl und beginnender anthropologischer Einsicht bereits die Menschheit in den Windeln gegenüber, unerfahren, im Guten wie im Bösen ungeübt, und doch zur Herrschaft über die Erde bestimmt. Sie zeigen nicht nur den Nonsens im orientalischen Bilde einer ursprünglichen endlosen Lebensdauer der Menschen, sondern auch den Nonsens im Dogma von einer anerschaffenen Gerechtigkeit derselben: sittliche Vollkommenheit kann nur erworben werden. Ebenso scharf kritisieren sie jene häßlichen jüdischen Bilder von dem jähzornigen Gott, der wie ein wütender Mensch die ganze schuldlose Kreatur straft.

Sie lösen die Erbsündenlehre durch eine siegreiche Dialektik auf. Was geschah denn so Ungeheures, als der mit Freiheit ausgestattete Mensch sündigte, daß darüber die ganze ursprüngliche göttliche Einrichtung hätte zusammenstürzen müssen? Und warum sollte dieser Mensch nun, da er getan, was er nicht sollte, aber was er doch konnte, das ganze Vermögen, weiterhin überhaupt zu können, das Gute zu können, einbüßen? Die freie Handlung der Sünde konnte ihn doch unmöglich für alle Zukunft unvermögend machen, das Gute zu tun. Diese eine Handlung erklärt schlechterdings nicht die gänzliche Verderbnis, von der die Kirchenlehre spricht. Ebenso ist das Übel unmöglich durch die Sünde in die Welt gekommen. Denn alle Endlichkeit ist nach ihrer Natur mit ihm behaftet. Unerträglich ist die Lehre von der physischen Fortpflanzung der Sünde von Generation zu Generation, empörend und widerlich geradezu die Vererbung der Schuld und der Verdammnis.

Und ebenso widersinnig als die Schürzung des Knotens in der Lehre von Fall und Erbsünde ist die Lösung desselben in der Lehre von Christi Opfer und von der Satisfaktion. Es liegt in Gottes Wesen keine Nötigung zu einem solchen Blutopfer. Was ist das für eine Gerechtigkeit, die den Schuldigen ungestraft entläßt, dagegen für seine Verbrechen den Unschuldigen bestraft? Was ist das für eine Barmherzigkeit, die doch auf der vollen Satisfaktion besteht? Selbst der unvollkommene Mensch vermag Beleidigungen zu vergeben. Satisfaktion und Remission widersprechen einander. Hat Christus für die Menschen bezahlt, so ist keine Schuld mehr vorhanden und Erlaß ist dann nicht mehr nötig. Zudem ist eine solche Satisfaktion unmöglich. Eine Geldstrafe kann von einem für einen anderen geleistet werden, da das Geld des einen das des anderen werden kann; unmöglich aber eine Strafe, die an der Person haftet. Selbst Barbaren scheuen sich, einen Schuldlosen statt

des Schuldigen zu bestrafen. Der Tod eines einzigen kann nicht Genugtuung sein für ein schuldbeladenes Menschengeschlecht. Er kann nicht die Strafe des Todes für die unermeßlichen Scharen der kommenden Menschen als Äquivalent aufheben. Der Tod der göttlichen Natur in Christus, wiefern er möglich wäre, kann nicht Genugtuung für das gewähren, was die Menschennatur verschuldet hat. Und schließlich ist auch der vollkommenste Gehorsam Christi eben nur das, was das Geschöpf zu erfüllen verpflichtet ist, enthält also keinen Überschuß, von welchem die Scharen ungeborener Menschen zehren könnten.

Besonders scharfsinnig hat Sozzini, von Haus aus ein Jurist, die Brüchigkeit der juristischen Analogien in dieser ganzen Lehre aufgezeigt, und darin folgen ihm die Arminianer, der Jurist Grotius an der Spitze. Adam soll als Repräsentant der Menschheit gesündigt haben. Unmöglich! Denn es kann niemand im Namen eines andern handeln, ohne von diesem bevollmächtigt zu sein. Eine Vollmacht von solchen, die Jahrtausende nach ihm zur Welt kommen sollten, besaß aber Adam nicht. Ebensowenig kann Christus als Repräsentant die Satisfaktion geleistet haben. Es war das nicht nötig, da Gott die Befugnis, die jeder Mensch besitzt, Beleidigung zu erlassen, ebenfalls besaß. Und es war nicht möglich, da Verdienst, Schuld und Strafe unübertragbar sind. Das Gesetz fordert nicht nur das gute Werk, sondern es verlangt, daß es die Tat dessen sei, dem es zugerechnet werden soll, und eine Buße für sittliche Schuld kann nur von dem gebüßt werden, auf welchem sie lastet, sie kann aber nicht nach der elenden Analogie einer Geldstrafe von einem anderen bezahlt werden.

Es ist nicht darüber wegzukommen. Der Kern der tiefsinnigen, uralt menschlichen Opferidee liegt in der Hingabe und dem Verzicht eben dessen, welcher ein Opfer darbringt, welchem es dann auch zugute kommt, eben weil es aus seinem Verzicht hervorgeht. In diesem Sinne ist jede entsagende, aus der Tiefe der Religion entsprungene Handlung ein Opfer. Wie verschoben ist doch nun dies ganze Verhältnis in der paulinischen Anwendung dieses Symbols auf den Tod Christi! Hier ist der, welchem das Opfer zugute kommt, ein anderer als der, welcher es bringt. In der Kritik dieses Symbols vollenden die Sozinianer eine Bewegung, die sofort im Verlauf der reformatorischen Gährung hervorgetreten war. Sie setzen die Kritik von Hans Denck und Sebastian Franck fort. Und nie nach dieser meisterhaften sozinianischen Kritik ist die Opferlehre und Satisfaktionslehre von einem wahrhaften und klaren Denker wieder verteidigt worden. Sie war für alle Zeiten gerichtet.

Auch die Lehren von der Trinität und Gottmenschheit tragen

in sich primäre Symbole, Dogmen ersten Grades. Aber noch mehr als in der Sünden- und Satisfaktionslehre überwiegt dann in ihnen der metaphysische Bestandteil, welcher sie mit dem universalen Zusammenhang der Erkenntnis in Verhältnis setzt.

Dieser metaphysische Bestandteil des Dogma hatte die Fülle der Realität, die Vollkommenheit und das Glück in innere Beziehung zueinander gesetzt. Die Fülle der Realität stellt sich als Vollkommenheit dar und wird in Glück und Freude empfunden. Das Erlebnis, welches dieser metaphysischen Lehre zugrunde liegt, reicht in die tiefsten, noch unergründlichen Bezüge des Seelenlebens zurück. Und diese metaphysische Konzeption selbst regiert in Plotin wie Origenes, in Augustin wie Scotus Eriugena, in Thomas wie in Spinoza. In ihr war für den Ausgang des Endlichen aus dem Unendlichen und seine Rückkehr seit den Tagen des Plotin ein Schema geschaffen, das noch in Spinoza und Schopenhauer fortwirkt. Das Unendliche ist in diesem Schema der Weltauffassung lebendig beweglich zum Endlichen hin, ebenso geht vom Endlichen ein Lebenszusammenhang zum Unendlichen. In diesen metaphysischen Ideen war nun auch für die religiösen Grundbegriffe von Offenbarung, Erlösung und Heiligung ein Zusammenhang mit dem ganzen Weltbild und der Welterkenntnis gesichert. Aber es ist das Schicksal der Metaphysik, daß ihre Konzeptionen zwar die Phantasie befriedigen, doch bei der Durchbildung durch den Verstand wegen der Unmöglichkeit, das Transzendente in einem Nexus der Begriffe zu erfassen, notwendig in Widersprüche verfallen. Diese Widersprüche ergriffen, diskutierten und benutzten nun die Unitarier, die Antitrinitarier und die Gegner der Lehre von der Gottmenschheit.

Das Haupt dieser Bewegung war der geniale Servede. Seine hervorragende geistige Bedeutung zeigt sich schon darin, daß er Harveys Entdeckung des Blutkreislaufes antizipiert hat. Der geniale Spanier hat nun in seiner ersten Schrift 1531 die Trinität bekämpft. Diese Schrift stellt bereits den kritischen Satz auf: die Grenze der menschlichen Erkenntnis liegt jederzeit darin, daß das Erkenntnisobjekt in der Anschauung gegeben sein muß.[1] Sie macht den logischen Widerspruch geltend, daß getrennte Begriffe der drei Personen erfaßt werden sollen; sonach soll jede dieser Personen für sich gedacht werden, da doch andererseits keine ohne die andre soll gedacht werden können.[2] Die göttliche Natur kann nicht geteilt werden.

[1] 'Haec est enim certissima veritas et cuilibet sensato evidens, quod nullius rei mundi noticiam habere possumus, nisi aspectum sive faciem aliquam in ea speculemur.' Serv. de trin. err. 1531. f. 103; Christ. rest. p. 109 etc.

[2] 'Habens notitiam Trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum et

Wie der Spanier Servede, so hat nun auch der Italiener Occhino die Trinität der Kritik unterzogen. Er war Protestant. In Italien hatte er eine hohe kirchliche Stellung und eine mächtige Predigtwirksamkeit seinem Glauben geopfert. In seinen 1563 erschienenen Dialogen hat er nun die Trinitätslehre bekämpft. Liegt in der ersten Person als solcher, also in dem Vater, eine Vollkommenheit, so muß diese Vollkommenheit entweder in die zweite Person eingehen, welche dann von der ersten nicht mehr unterschieden ist, oder der zweiten fehlt etwas von Vollkommenheit. Solche und ähnliche scharfsinnige Gründe werden in diesen Gesprächen des Occhino geltend gemacht. Auch Lelio Sozzini sprach mit Zurückhaltung ähnliche Bedenken aus.

Es war doch ein entscheidender Vorgang, als damals diese antitrinitarische Richtung in Genf durch Servede und zugleich von Italien und Graubünden her durch die protestantisch-italienischen Flüchtlinge eine Freistatt suchte. Calvin zerschnitt dcs Tischtuch zwischen sich und diesen Antitrinitariern. Aber indem sie nun die sozinianische Sekte gründeten, entstand in dieser eine Freistatt für unabhängige Kritik der Dogmen. Ein Schwarm von Schriften gegen die Trinität ist von Faustus Socinus, John Crell, Ostorodt und geringeren Sozinianern ausgegangen. Sie heben alle den in dem Trinitätsbegriff enthaltenen Nonsens hervor, daß in einer Substanz drei Personen enthalten sein sollen. Bezeichnet Substanz den bloßen Gattungsbegriff, unter welchem eine Mehrheit von Einzeldingen, hier sonach von Personen, enthalten sind, dann sind die drei Personen nicht wirklich vereint. Wird aber unter Substanz das einem Einzelwesen begrifflich Entsprechende verstanden, dann ist ja eine solche intelligente Substanz eben Person. Und dann bleibt es bei der Einheit derselben. Denn eine Person kann nicht zugleich drei Personen ausmachen. Der Begriff der ewigen Zeugung enthält ebenfalls einen Nonsens. Denn gezeugt sein und ewig sein schließt einander aus. Sind die drei Personen wirklich eins, so zeugt auch der Sohn den Vater, der Geist läßt Sohn und Vater von sich ausgehen. Alle drei sind dann Fleisch geworden und haben gelitten. Es ist ein einziges, großes Labyrinth, aus dem menschliches Denken keinen Ausgang findet.

Auch diese metaphysischen Dogmen der Trinität und Zeugung waren damit abgetan. In dieser Bildersprache ist nur die Lebendigkeit des letzten Grundes der Dinge, sein lebendiger Zusammenhang mit dem menschlichen Geiste ausgedrückt. Und auch diese Dogmen hat in ihrem wörtlichen Verstande nach der sozinianischen Kritik kein aufrichtiger und klarer Denker zu erneuern versucht.

sic staret habere notitiam unius, non habendo notitiam alterius, quod omnes negant.' De trin. err. f. 326; Christ. rest. p. 31.

Der religiös-universale Theismus. Bodins Vergleichung der Religionen.

Nur der moralische Rationalismus hat sich damals neben der Kirchenlehre zu freier und vollständiger Darlegung durchgekämpft. Die transzendentale Richtung, deren Heimat Deutschland war, fügte sich dort der Kirchenlehre, sie führte ein kümmerliches und dumpfes Dasein, und selbst in den Schriften des Valentin Weigel und Jakob Böhme ist dumpfe Kirchenluft. Eine Verbindung dieser transzendentalen Richtung der Theologie mit dem moralischen Rationalismus vollzog nun das Heptaplomeres des Jean Bodin. Diese kühne Schrift wagte sich nicht gedruckt heraus. Aber in ihr zuerst hat der religiöse Universalismus sich das geschichtliche Material der Religionen erobert. Hierdurch bezeichnet sie einen denkwürdigen Fortschritt in der Geschichte der Theologie.

Der Humanismus hatte in Frankreich einen veränderten Charakter angenommen. Er war hier ein Werkzeug zur Auflösung der Aufgaben eines großen Staatslebens geworden. Er hatte die historische Jurisprudenz geschaffen. Aus tiefem Verständnis der Alten ging in Frankreich das größte Geschichtswerk der Zeit hervor. Vom Geiste der römischen Klassiker und Kirchenväter war auch die größte dogmatische Schöpfung des Reformationszeitalters, das Werk Calvins, getragen. In diesem Zusammenhang hat auch Bodin gearbeitet.

Jean Bodin wurde zu Angers im Jahre 1530 geboren. Er tat sich schon als juristischer Student auf der Rechtsschule zu Toulouse durch humanistische Gelehrsamkeit hervor. Er erfüllte sich ganz mit dem Geiste der neuen Jurisprudenz. Er begann unter großem Beifall Vorlesungen über das Recht zu halten. Aber augenscheinlich bedurfte diese Natur wie später die von Leibniz anderer Dimensionen des Lebens, als eine Universitätsstadt und ein Katheder sie ihr gewähren konnten. So finden wir ihn plötzlich in seinem 30. Jahre zu Paris. Als Advokat versetzte er hier durch seine verwegene Behandlung einer Rechtsfrage die ganze Normandie in Unruhe. Am Hofe erlangte er Einfluß. „Heinrich III.," berichtet de Thou, „welcher in den Stunden der Muße an der Unterhaltung mit gelehrten Personen Vergnügen fand, unterhielt sich oft mit Bodin im Beisein vieler Gelehrten, und diese Zusammenkünfte gereichten Bodin zu größtem Ruhme, indem er viel Geistesgegenwart hatte und die Schätze seines Gedächtnisses ihm augenblicklich zu Gebote standen, um sie vor den Zuhörern auszubreiten."

In dieser glänzenden Jugendzeit stand er offenbar den Hugenotten nahe. Dies beweisen zwei Tatsachen. Die erste ist ein Brief, etwa von 1561. Die andere Tatsache ist, daß in der Bartholomäusnacht sein Leben

bedroht gewesen ist. In dem Brief erklärt er sich in hugenottischem Sinne, ja er zeigt sich zum Krieg gegen die katholische Partei geneigt. Dann finden wir ihn seit 1576 als Präsidialrat zu Laon und als Abgeordneten des dritten Standes auf der Ständeversammlung zu Blois. Hier war er an der Spitze derer, welche für den religiösen Frieden und für die Interessen des Volkes gegen das Königtum auftraten. Hierbei hat er sein Leben gewagt und seine Stellung zum Hofe geopfert. Und dann trat er 1577 in seinem Werk über das bürgerliche Gemeinwesen auch schriftstellerisch für die Gewissensfreiheit und die Rechtssicherheit, für die Achtung vor dem öffentlichen Recht und vor der Gerechtigkeit im Staate ein.

Je mehr dann der Staat durch den religiösen Bürgerkrieg zerrüttet wurde, desto entschiedener hat dieser juristisch-politische Kopf den hugenottischen Parteistandpunkt verlassen, und er hat nun über den Kämpfen der Kirchen seinen philosophisch-politischen Standpunkt eingenommen. Dieser Fortschritt war auch dadurch vermittelt, daß er den Standpunkt geschichtlicher Universalität schon in seinem großen politischen Werke eingenommen hatte. Aber ich finde doch, daß er ihn nun noch folgerichtiger auf dem religiösen Gebiete durchführte.

In seinem 63. Lebensjahre, also etwa 1593 hat er das Heptaplomeres betitelte Gespräch geschrieben. Der Schauplatz desselben ist Venedig. Ehe die Niederlande zur Freistätte der europäischen geistigen Bewegung wurden, hat besonders Venedig den freien Ideen seinen Schutz gewährt. Dies beweisen die Lebensumstände von Sarpi und Occhino. Dies zeigen ferner die Behandlung der Inquisition, der Schutz der Venedig angehörigen Gelehrten. So konnte in Venedig ein solches Gespräch über den Wert der Religionen zwischen einem Katholiken, einem Lutheraner, einem Reformierten, einem Juden, einem Vertreter natürlicher Religiosität und einem Repräsentanten des Indifferentismus stattfinden. Wie denn auch später erzählt wurde, daß dem Bodin Berichte über solche venetianische Unterhaltungen vorgelegen hätten. So findet man sich sofort durch dies Gespräch auf den höchsten geschichtlichen Standort gestellt, von welchem aus man die Verteilung der Religionen überblickt wie auf einer Erdkugel und die verschiedenen klimatischen Färbungen der einzelnen Religionen bemerkt. Die Beobachtungen des Aristoteles und anderer antiker Schriftsteller darüber, wie das Klima und die geographischen Bedingungen das Staatsleben beeinflussen, werden von Bodin weitergeführt, und sie werden von ihm auf die geschichtliche und geographische Bedingtheit der Religionen angewendet. Seine Charakterfiguren, welche die religiösen Standpunkte im Gespräch repräsentieren, sind meisterhaft. In ihnen sind die Religionen in ihrer geschicht-

lichen Lebendigkeit erfaßt. Ein bestimmtes, religiös-geschichtliches Temperament ist in ihnen bis in die Fingerspitzen der einzelnen Personen und bis in jedes einzelne Wort derselben fühlbar.

Ich versuche zunächst, aus der Charakteristik der Personen die religiösen Standpunkte herauszulesen, welche sie repräsentieren. Nachher erst kann die Aufgabe angefaßt werden, das Verhältnis dieser Standpunkte zu der religiösen Stellung zu erkennen, welche Bodin selber einnimmt.

Sein Salomo, der Repräsentant des Judentums, ist in seiner geschichtlichen Tiefe dem Nathan verwandt, aber er ist ihm überlegen. Es war die Zeit, in welcher die aus Spanien vertriebenen Juden ihre Bildung nach Italien mitbrachten, dort öffentliche Vorträge über Philosophie, Grammatik und Medizin hielten, insbesondere aber der Kabbala wegen vielfach gesucht wurden. Zweifellos hat Bodin, wie Pico und Reuchlin, nach seiner Hinneigung zur Magie und zum Glauben an die psychischen Kräfte in der Natur, im Sinne des damaligen Platonismus den Verkehr mit solchen Juden aufgesucht. Die allegorische Schriftauslegung ermöglichte den gebildeten Juden dieser Zeit, im Gegensatz zu der Zerrissenheit der christlichen Religion in Sekten, ihren eigenen geschlossenen, nie durch Sekten zersetzten und nie durch Gottheiten geringerer Ordnung geminderten strengen und reinen Monotheismus zur Geltung zu bringen. So hat Bodin nicht ohne Sympathie diesen geschlossenen und im einfachen Monotheismus sicheren Charakter in sein vom Sektenstreit bewegtes Gespräch hineingestellt. Man begreift, daß Leser des Heptoplomeres im 17. Jahrhundert den Bodin leicht der Zuneigung zum Judentum beschuldigen konnten.

Auch die Repräsentanten der andern Religionen erinnern uns heute vielfach an Lessings Figuren. Wie Salomo zum Nathan, so verhält sich Curtius, der Vertreter des dem Bodin verwandtesten, nämlich des reformierten Christentums, zum Tempelherrn. Der Vertreter der Lutheraner ist mit der bei Bodin öfters sichtbaren Mißachtung alles Deutschen gezeichnet; er erscheint beschaulich, von innerlicher Frömmigkeit, doch von armen Geiste. So erinnert er an den Klosterbruder. Endlich Octavius, der Repräsentant des Mohammedanismus, hat nicht die historische Lebendigkeit der herrlichen Saladinfigur. Sehr farblos ist der Vertreter der katholischen Christenheit gehalten.

Eine tief geschaute Gestalt ist Senamus, der Repräsentant der vollkommensten Stufe der heidnischen Entwicklung. In ihm ist die religiöse Universalität, welche die Götter aller Nationen als Symbole des einen höchsten Gottes auffaßt, gemischt mit dem gemäßigten Skeptizismus, welcher über den Vorzug einer dieser Religionen vor der anderen

das Urteil zurückhält. Es ist die Stimmung eines vornehmen Römers der Kaiserzeit, welcher durch Stoa und Akademie hindurchgegangen ist. „Denn dies" — so erklärt er — „war jener Alten Glaube, daß diese Welt ganz voll von Göttern sei, da sie an allen Orten bewundernswerte Naturen der Götter schauten, so daß sie ohne Bedenken ausriefen: Alles voll von Jupiter! Ja, voll sind die Himmel, voll ist die Erde der göttlichen Majestät und Glorie! Da auch Seneca (Lib. 1 quaest. nat.) fragte: Was ist Gott? Das Ganze antwortet: Was du siehst und was du nicht siehst. Plinius aber nannte die Welt das Universum selbst, das ewige Wesen."[1] „Ich aber betrete die Tempel der Christen, der Ismaeliten und Juden, wo immer es angeht, und auch die der Lutheraner und Zwinglianer, um bei keinem als Atheist Anstoß zu erregen oder den Schein zu haben, als wollte ich die öffentliche Ruhe stören."[2] So hat Bodin in diesem Charakter den religiösen Universalismus dargestellt.

Er mischte in diesen Standpunkt die von der römischen Stoa und Akademie in ihm genährte und durch die Erfahrungen des Bürgerkrieges dann in ihm gereifte Behandlung der religiösen Fragen aus einem über den Parteien stehenden politischen Standpunkte. Dieser Zug in seiner späteren Denkart ist durch die ganze, später vielfach mißverstandene Haltung seiner letzten Epoche belegt. Faßte er doch den religiösen Bürgerkrieg schließlich ganz unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Herstellung einer starken und gesetzestreuen Monarchie auf. Die Politik Heinrich IV. hat das Ideal des Bodin erfüllt. Es war ihm beschieden, noch die Versöhnung der Parteien durch diesen größten König der Franzosen zu erleben. Das Edikt von Nantes (1598), das so ganz dem innersten Geiste seiner Toleranzschrift entsprach, erlebte er leider nicht mehr: das Jahr vor diesem Edikt, 1597, ist er gestorben.

Aber die freieste und tiefste der von Bodin entworfenen Gestalten ist Toralba. Das ist das Bedeutende an dieser Gestalt, daß in ihr die damals noch fortdauernde Überzeugung von einem ursprünglichen, reinen Gottesglauben des Menschengeschlechtes sich mit dem neu auftretenden Gedanken einer die Wahrheit der positiven Religionen enthaltenden natürlichen Religion vermischte, wie sich die Strahlen der untergehenden Gestirne mischen mit dem ersten Licht der nahenden Sonne. Wenn die stoisch-römische Theologie vom Monotheismus ausging, aber in Gestirnen, Dämonen und vergötterten Menschen göttliche Wesen sah, welche der Volksglaube zu selbständigen Gottheiten dann erhoben habe: so besteht bis in das 17. Jahrhundert bei den italienischen Neuplatonikern, bei den niederländischen Begründern einer antiken Re-

[1] Heptaplomeres, Guhrauer S. 40f. [2] Ebd. 157.

ligionskunde, wie bei Herbert ein Standpunkt verwandter Art. Nach Toralba steht es fest, daß ursprünglich Gott mit der Vernunft zugleich den Menschen die Religion eingepflanzt hat. Diese Naturreligion ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie hat sich unter den Urmenschen von einer Generation zur anderen fortgepflanzt. Sie wird aber nicht bloß äußerlich überliefert, sondern ist jedem Gemüte eingeboren. Der Dekalog ist nur die Formulierung dieser ursprünglichen Religion. Und mit Verachtung blickt Toralba auf die kirchlichen Schriftsteller, auf die bornierten Konzilien und auf die theologische Korruption, durch welche diese ursprüngliche Religion verdorben worden ist. Dieser ganzen Korruption der ursprünglichen Religion gegenüber beschwört er die Vertreter der positiven Religionen, sich an die Reinheit der Kinderseele, an die Übermacht des Guten in der Natur und an die Geltung der Vernunftgründe zu halten.[1] Aber in diese Figur hat Bodin noch mehr von dem gelegt, was ihn innerlichst erfüllte. Er läßt Pico von Mirandola aus derselben sprechen. Der religiös-universale Monotheismus der Florentiner Akademie ist in Ficin und Pico von der Verwandschaft der Religionen zurückgegangen auf die ursprüngliche Religion des Menschengeschlechtes. Insbesondere die Kabbala hat er benutzt, zu diesen Anfängen der Religion vorzudringen. Heidentum und Judentum weisen nach ihm auf eine Urweisheit, eine Uroffenbarung zurück. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Bodin hat den Pico benutzt. Nicht nur zitiert er ihn: er ist überhaupt in diesem Bezirk von Plotin, Proclus, Jamblich, dem Areopagiten, Paracelsus ganz zu Hause. Ja man kann aus den Reden des Toralba die Grundzüge der Philosophie des Pico zusammenstellen. Darin erst trennt sich Bodin oder sein Toralba von Pico, daß er nun diesen italienischen Neuplatonismus benutzt, um die gänzliche Unhaltbarkeit der Lehre von der Trinität und der Gottmenschheit, von der Erbsünde und der Genugtuung zu erweisen. An diesem Punkte nimmt die Verkündigung der ursprünglichen Religion durch Toralba auch die Ergebnisse des Rationalismus in sich auf. Es gibt nach Toralba keinen Punkt, in welchem am Endlichen das ganze Unendliche erschiene und sich offenbarte. Dieses vielmehr stellt sich erst in der Mannigfaltigkeit aller der Stufen und Arten des Endlichen dar. Durch Toralbas Reden geht hiernach derselbe Gedanke, den Strauß so formulierte: die Idee könne sich nicht in ein Individuum ergießen.

So vertreten diese Personen des Heptaplomeres die verschiedenen religiösen und theologischen Standpunkte, welche Bodin in der Geschichte und der bestehenden Gesellschaft einflußreich fand. Die zweite

[1] Ebd. 57, 58, 63, 86, 122, 126, 136, 154f.

Aufgabe der Interpretation dieses Gespräches ist nun, Bodins Verhältnis zu diesen Standpunkten und seine eigene Überzeugung festzustellen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur unvollkommen herbeizuführen, ähnlich wie sie bei manchen platonischen Dialogen ebenfalls bis jetzt nur annähernd hat gelingen wollen.

In dem Gespräch dieser Personen macht sich zunächst das melancholische Gefühl der Friedenssehnsucht geltend. Man vernimmt gleichsam ringsum aus der Ferne Waffengeklirr, Bluturteile und theologisches Gezänk. Dies alles dringt in den umfriedeten Raum einer Gesellschaft von frommen, hochgebildeten Personen, welche auch aus der schärfsten Diskussion immer wieder zu gehaltener gesellschaftlicher Form zurückkehren. Wie hierin das Gespräch überall an den Nathan erinnert, so alsdann besonders in dem friedeseligen Schluß. In diesem wird nicht nur die Lehre von der Toleranz verkündigt, sondern es wird die Eintracht aller Religionen untereinander gefordert: in Frömmigkeit, Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe sollen die Bekenner der verschiedenen Religionen zur Eintracht sich verbinden. Mit dem Gesang des Liedes: „Wie schön ist es, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen" und mit gegenseitigen liebreichen Umarmungen gehen die Unterredner nach dem letzten Gespräch auseinander. „In der Folge haben sie in bewundernswürdiger Eintracht, Frömmigkeit und Unbescholtenheit gemeinschaftliche Studien im Zusammenleben gepflogen, aber keine Disputation über die Religion nachher gehalten, obgleich ein jeder seine Religion in höchser Heiligkeit des Wandels behauptete."[1]

Aber darin unterscheidet sich die Grundstimmung dieses Gespräches von der des Nathan: durch das ganze Gespräch geht Überdruß am endlosen theologischen Streit, eine Art von Desperation über die Abwesenheit jedes Kriteriums, ihn zu entscheiden, ja die Melancholie eines großgearteten Geistes, der sich in unlösbare Fragen verstrickt findet. Dagegen herrscht im Nathan die ruhige Heiterkeit des Sieges. Das historische Bewußtsein, das im Heptaplomeres aufdämmert, wirft nun schon in Lessings Zeitalter sein weithin strahlendes Tageslicht auf diese Fragen.

Die Eintracht und Toleranz, welche in dem Gespräch verkündet wird, ist tief gegründet auf das Gefühl der Verwandtschaft aller Religionen. Sie sind allesamt Töchter derselben Mutter, der natürlichen Religion. Monotheistischer Gottesglaube, ein sittliches Bewußtsein, als dessen nachträgliche Form der Dekalog betrachtet werden kann, Bewußtsein der Freiheit, der Unsterblichkeit und der jenseitigen Vergeltung: das ist der Inhalt dieser natürlichen Religion. Sie ist die älteste

[1] Ebd. S. 159.

Religion. Als das Orakel des Apollo befragt wurde, welche der Religionen die beste sei, antwortete dasselbe: die älteste. Und welche die älteste? Antwort: die beste. Auch durch diese Wendung werden wir wieder an Lessing erinnert. Und zwar ist diese Religion jedem Menschen eingeboren. Sie bildet die Grundlage aller Einzelreligionen. So stimmt Bodin mit dem Wort des Erasmus überein: „Wenig fehlt, daß ich sage: heiliger Sokrates, bete für uns!"[1]

Nun aber fragt sich, wie sich diese Einzelreligionen zu der Naturreligion und untereinander verhalten.

Bodin hat die geographische und klimatische Bedingtheit der Staaten und ihrer Verfassungen im Sinne des Aristoteles und der Schüler desselben erkannt. Er unterscheidet einmal die Völker der Südens als die für die Religion Begabten, die Völker der Mitte, zu denen die Franzosen gehören, als die politisch Bevorzugten, und die Völker des Nordens als die kriegerischen. So entsteht bei ihm im Anschluß an bekannte Stellen der Alten eine geschichtsphilosophische Denkweise, die dann weiter auf Montesquieu gewirkt hat. Ganz eigen ist ihm nun aber, wie er diese Denkweise auf die Religionen anwendet. Er ahnt Ursprung und Natur der Einzelreligion, der positiven Religion. Nach seinen meisterhaften Charakteristiken sind ihm augenscheinlich die verschiedenen Religionen klimatisch bedingt und gleichsam nach ihrem Temperamente verschieden Freilich, so vollendet er diese Physiognomien der Religionen hinstellt: nirgends geht er in die Bewußtseinstiefe der geschichtlichen Religionen ein. Wie seine Naturreligion doch die harten und gesetzlichen Züge des Calvinismus an sich trägt, so zeigt seine Darstellung des deutschen Lutherthums, wie fremd und unverständlich ihm die kontemplativen und mystischen Züge im Angesicht der Religion sind.

Er sucht leidenschaftlich, unruhig wühlend in der ganzen Gelehrsamkeit der Zeit über die einzelnen Religionen nach einem Kriterium der wahren Religion. Und er entdeckt keines. Fanden die kirchlichen Theologen und ebenso noch die Sozinianer ein solches Kriterium in den Wundern und in der Auferstehung Christi, so stellt Bodin dieser Argumentation die Wunder der außerchristlichen Welt, die der heidnischen Magier gegenüber, insbesondere die Wunder des Apollonius. Er weist auf die Menge von Magiern im Zeitalter Christi hin. Er lehnt ferner gänzlich, hierin im Einverständnis mit den Sozinianern, die ganze Kette der Dogmen ab, welche von der Erbsünde zur Gottheit Christi und zur Genugtuung führt, und hebt die Differenzen zwischen den Evangelien, gegenüber den Ausstellungen von Evangelienharmonien, hervor. Auch

[1] Ebd. 129.

die Ausdehnung und Macht der christlichen Religion ist für ihn kein Merkmal ihrer Wahrheit. Das Wort des Gamaliel bringt keine sichere Entscheidung über die Wahrheit der christlichen Religion. Wohl ist in den sechzehnhundert Jahren seit diesem Worte das Christentum auf dem Erdkreis ausgebreitet worden; es hat sich durch alle Verfolgungen hindurch siegreich geltend gemacht; aber der Mohammedanismus hat in Asien und Afrika eine ähnliche Herrschaft erworben. Und Tausende von Jahren hindurch hat nichts vermocht, die Menschenopfer ganz auszurotten. Am allerwenigsten kann durch Vernunftgründe und Disputationen die wahre Religion festgestellt werden. Es gibt also überhaupt kein entscheidendes Kriterium derselben. Auch gibt es kein oberstes Tribunal für Religionsstreitigkeiten.

Ich möchte behaupten, so schwierig die Sache ist, daß Bodin eine Suspension des Urteils über die Wahrheit der Religionen als letztes Wort im Herzen gehabt habe. Dies zeigt der folgende in das Gespräch verwebte Vorgang am besten. Nach langen Disputationen über ein Kriterium der Religion sitzt die Gesellschaft bei der Tafel. Bei dem Nachtisch sind künstliche Äpfel unter die natürlichen gemischt. Der gutmütige Vertreter der deutschen Lutheraner beißt in einen dieser künstlichen Äpfel. Coronäus spricht nun aus, was dieser symbolische Vorgang bezeichnen soll. Wenn unser Gesichtssinn so irren kann, wie könnte der von den Sinnen abhängige Geist über die höchsten Dinge eine Entscheidung erreichen? Unwillkürlich denkt man auch hier bei den echten und künstlichen Äpfeln des Bodin an den echten und die unechten Ringe im Nathan.

Noch ist bei Bodin diese Suspension des Urteils nirgend, soviel ich sehe, fortgeführt zu dem Gedanken des begrenzten und doch unantastbaren geschichtlichen Rechtes aller einzelnen Religionen. Dennoch manifestiert sich ein genialer geschichtlicher Blick für das Positive der Einzelreligionen in seinem Werke. Bodin erkennt, daß alle positiven Religionen eingehüllt sind in Prophetie, Orakel und Träume, daß sie der Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen bedürfen. Für die Würdigung dieser Züge der Religion kommen ihm selbst seine metaphysischen Vorurteile zu Hilfe. Er ist von dem Glauben des 16. Jahrhunderts an diese Wunder, Orakel und Mittelwesen erfüllt. Er hätte ja auch nach dem damaligen Stande der Kritik keine Stellung zu der grenzenlosen Menge der Zeugnisse hierüber aus der Alten Welt nehmen können, wenn er diese Tatsachen verworfen hätte. Ein starkes Gefühl für das Ursprüngliche, Älteste in der Religion geht durch sein Werk. Wie Lessing in einer berühmten Stelle, mahnt er zur Vorsicht, wenn Altes um des Neuen willen preisgegeben werden soll. Ist ein Haus durch Alter hin-

fällig geworden, so ist es doch gefährlich, seine Ecksteine verändern zu wollen.[1]

Gibt es nun zwischen diesen Einzelreligionen keine Entscheidung, ist weder Vernunft noch Kirche das Tribunal, vor welchem ein Urteil über sie erstritten werden kann: so ist auch eine solche Entscheidung für die Seligkeit nicht erforderlich. Der Gottheit wird jeder Mensch angenehm sein, der sie mit reinem Sinne verehrt, wenn auch seine besonderen Vorstellungen von dieser Gottheit gänzlich irrig sind.[2] Und die Machthaber auf der Erde müssen sich endlich überzeugen, daß jede das Bewußtsein der Vergeltung stärkende Religion gleichmässig im Interesse des Staates ist. Daher der Staat alle diese Religionen zu schützen und zu tolerieren hat.

Hierüber hinaus reicht dann das Bewußtsein der Verwandtschaft aller Religionen untereinander. Sind sie doch alle Kinder derselben Mutter, nämlich der Naturreligion, verehren sie doch alle denselben Vater, den einen Gott. Nur daß Mittelwesen sich den einzelnen Religionen aufgedrängt haben, eine verschiedene Bedeutung in denselben gewannen und verselbständigt wurden. So endigt das Gespräch wie der Nathan in dem Gedanken, daß die Repräsentanten der verschiedenen Religionen eine einzige Familie, eine friedliche Gesellschaft bilden. In dieser behauptet jeder seine Religion durch die Heiligkeit seines Wandels.

III

Einfluß der römischen Stoa auf die Ausbildung des natürlichen Systems in den Geisteswissenschaften.

Mit dieser Richtung auf eine natürliche Religion, welche nunmehr für die Seligkeit zureichend gefunden wird, gehen die Probleme aus der Hand der Theologen in die der Philosophen über. Das natürliche System bildet sich aus. Es ist zunächst von der Theologie getragen; wir werden sehen, wie auch die Jurisprudenz und Politik zu ihm hindrängen. In ihm liegt das lösende Wort für die Bedürfnisse des 17. Jahrhunderts. Seine Grundlage aber war die Lehre von Gemeinbegriffen, eingeborenen Begriffen oder elementaren Einsichten, auf welche eine rationale Theologie, Rechts- und Staatswissenschaft und schließlich auch eine rationale Naturwissenschaft gegründet werden konnte.

Um die Entstehung dieser großen, das 17. Jahrhundert beherrschenden Lehre, nach welcher in der menschlichen Natur ein natürliches System der Religion und Sittlichkeit, des Rechtes und der wissenschaftlichen

[1] Ebd. S. 47. [2] Ebd. S. 41.

Wahrheit enthalten ist, richtig zu erfassen, müssen wir zunächst den Einfluß der römischen Stoa seit dem Aufkommen des Humanismus in einigen entscheidenden Beispielen verdeutlichen.

Ich habe bereits dargelegt, wie mit Petrarca in Italien eine Literatur beginnt, in welcher römisches Denken sich fortsetzt und im Sinne des Cicero und des Seneca moralphilosophische Traktate entstehen. In dieser Herrschaft der stoischen Lehren kam die heroische Zeit von Florenz zum Ausdruck. Salutato repräsentiert sie. Leonardo Bruni, nach seinem Geburtsort gewöhnlich Aretinus genannt (starb 1444), bildete sich unter Salutato. Er zieht Cicero [1] und die Stoa allen andern Philosophen vor. Indem er Ciceros Nachricht über den anmutigen Stil des Aristoteles erwägt, scheinen ihm die überlieferten aristotelischen Schriften wegen ihrer Dunkelheit zweifelhaft.[2] Die logische Verkünstelung schiebt er auf die nordischen Barbaren, besonders die Engländer. Ebenso weist Aeneas Sylvius besonders auf den Cicero hin. In der alten Hauptstadt der lateinischen Rasse selbst, zu Rom, hat Laurentius Valla (geb. 1407) dieser Richtung ihre wissenschaftliche Form gegeben. Er war aus einer angesehenen Patrizierfamilie. Als eine echte Römernatur hat er in diesem Priesterreich als Schriftsteller römisches Lebensgefühl, wie es in Cicero, Seneca und den römischen Vätern gewaltet hatte, geltend zu machen versucht. Sein Ideal war der Redner: sein Lieblingsbuch der in seiner Jugend wiedergefundene Quintilian: sein Ziel eine einfache männliche Denkart, welche den Willen zum Leben, die Kraft der Triebe und die Souveränität des Willens gegenüber dem Verstande auch innerhalb der christlichen Ordnung zur Geltung bringen will.[3] Hierbei leiten ihn Cicero und dessen stoische und epikureische Quellen: Gemäß dem Gesetz der Natur streben wir nach dem Glück (voluptas), wir erwerben es durch freies Handeln in der Tugend, vollständig erreichen wir es doch erst in der jenseitigen Seligkeit. In Deutschland verband sich diese neue Richtung in Agricola mit dem Studium des gereinigten Aristoteles. Agricola benutzt als Vermittler des Aristoteles mit Cicero den Boethius; auch auf Themistius beruft er sich öfters. Auf dieser festeren Grundlage führt er dann aber die Aufgabe des Laurentius Valla weiter, Einfachheit, Natur, Klarheit, Brauchbarkeit zurückzubringen in die Philosophie. Sein Bildungsideal ist das des Cicero, sowie des Quintilian: der Redner d. h. der redegewaltige, schriftstellerisch siegreiche politische Mensch, der Staatsmann der neuen Zeit. So herrscht auch in ihm das

[1] Leonardi Aretini de studiis.

[2] Aretinus de disputationum usu, ed. Feuerlin, Nürnb. 1734. p. 26.

[3] Dialecticae disputationes III 9: 'An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem?' De volupt. I 13: 'Idem est enim natura quod deus aut fere idem.'

römische Ideal des Lebens, so überwiegend er auch in der dialektischen Grundlegung den Aristoteles benutzt.[1]

Der Einfluß der Römer auf die Ausbildung des religiös-universalen Theismus in Erasmus und Zwingli ist früher erörtert worden. Ich erläutere jetzt nur an Zwinglis Schrift „über die Vorsehung", wie tief der Einfluß der Stoa auf den großen Reformator gewesen ist.

Das höchste Gute, so sagt die Schrift über die Providenz im ersten Kapitel, ist dasjenige Gute, das allein von Natur gut ist und in sich alles Gute enthält. Es ist zugleich die höchste Macht und die höchste Wahrheit. Diese drei Vermögen sind eins in Gott. So hat Gott die beste Welt geschaffen, verwaltet sie mit seiner Vorsehung, weiß und ordnet alles. In den einfachen Gedanken dieses Kapitels klingen Cicero, zumal in der Schrift über Natur der Götter, und Seneca überall wieder. Auch Cicero stellt allem voran, daß es die Providenz sei, welche die Welt regiere.[2] Auch Seneca findet in Berufung auf die berühmte Platostelle

[1] Die Schrift des Agricola De inventione dialectica zeigt am besten den römischen, rhetorischen, auf die Geschäfte, nicht die Spekulation gerichteten Charakter seines Denkens. Buch I nur Aufzählung und Besprechung der Topen; hier findet sich c. 6 seine Ansicht über die Universalia, sie schließt sich am nächsten an Duns Scotus an, den er überhaupt häufiger erwähnt. Buch II handelt de locorum usu. 1. de materia, d. h. (c. 2) res de qua disserimus c. 6—14. 2. de instrumento d. h. de oratione c. 15—25; ihre Einteilung (c. 15) a) a structura, b) ab effectu; in den Capiteln 17—21 über die argumentatio werden die bekannten Beweisformen: Syllogismus, Induktion, Enthymema und Exempel behandelt. 3. De tractatu i. e. quomodo haec paranda sint et quae cuique rei aptanda (c. 2). Eine andere Einteilung enthalten c. 3—4, in denen das Wesen der Dialektik und ihr Unterschied von anderen Disiplinen behandelt wird. Diese Einteilung geht von der Aufgabe der Dialektik aus; dieselbe ist 1. docere, 2. movere, 3. delectare. Das docere ist Gegenstand des zweiten, das movere und delectare des dritten Buches. Denn Buch III handelt c. 1—3 über movere, c. 4—7 über delectare. Damit ist der Schluß der Lehre von der inventio erreicht und es folgen nun noch c. 8—14 ein Anhang de collocatione und c. 15. 16 sachliche Bemerkungen. So bildet die Rhetorik den Mittelpunkt des Werkes. Quintilian und die rhetorischen Schriften des Cicero, dann Aristoteles sind seine Hauptquellen; daneben benutzt er Boethius und Themistius. Erkenntnistheoretische Erörterungen enthält I c. 11 u. c. 13. Diese sind, wie besonders c. 13 beweist, wesentlich aristotelisch. c. 11 werden die sinnlichen Wahrnehmungen (quae sensu comprehenduntur) als semina omnis nostrae scientiae bezeichnet. Stoische Elemente treten ganz zurück; im allgemeinen ist er dem Aristoteles günstiger. Für die hier benutzten rhetorischen Schriften Ciceros hat ja dieser nach seiner ausdrücklichen Erklärung keine stoischen Quellen verwertet. Stoische Ethik berührt II 20, III 12; unter gleichzeitiger Anführung Catos als eines Bespiels I 11; II 14, 26, 30. Zeno genannt II 15. Stoische Dialektik erwähnt II 7; III 14 (Streit des Chrysipp mit Carneades). Gegen die stoische Physik I 28. Stoisch die Definition der Philosophie II 29 Cic. off. I 43, 153; Seneca ep. 89, 5. Dazu vgl. L. Annaei Senecae declamationes aliquot cum Agricolae commentariolis.

[2] Cicero, De natura deorum l. II c. 29 § 73, wo die providentia auch auf die πρόνοια der Stoiker zurückgeführt wird.

den Erklärungsgrund der Welt in Gott als dem höchsten Guten.[1] Und die Beziehungen zwischen Macht, Gutheit und Wahrheit in Gott werden auch in der Schrift über die Götter erörtert.[2] Der Beweisgang, welcher von der Veränderlichkeit der Dinge auf einen unveränderlichen Grund derselben schließt, gehört den Alten.[3] Es ist aus Cicero, wenn dann aus dem Begriff des unveränderlichen Guten der des höchsten Wahren abgeleitet wird.[4]

Ist nun in der Voranstellung des höchsten Guten, in der Ableitung von Wahrheit, Intelligenz und Macht aus diesem Begriff der Atem des Platonismus und der praktischen Mystik zu spüren[5], so ist dann das zweite Kapitel ganz in Stellen des Cicero und Seneca nachzuweisen möglich. Der Gegenstand dieses Kapitels ist die Natur der Providenz. 'Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio.'[6] Die beiden Begriffe, durch welche hier die Providenz bestimmt wird, Regierung und Administration, entsprechen der regimentalen Auffassung Gottes in der Römerwelt und gehen durch die eben angegebenen Kapitel Ciceros hindurch.[7] Gott sorgt für das Interesse der Menschen, so daß jeder ihm willig gehorchen mag.[8] Die Providenz gewährt ohne Gegenwunsch und Gegenforderung.[9] Die Güte dieser Providenz ist unermüdlich, unerschöpflich und darum beständig.[10]

---

[1] Seneca, Epist. 65, 10.

[2] Cicero, De natura deorum in der ganzen Darlegung von Kapitel 29 bis 31.

[3] De prov. 1530 4ª f.

[4] De prov. 4ª. Cicero, De natura deorum II 31, 79: 'Sequitur, ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex.'

[5] Obwohl die Ordnung im selben Kapitel auch mehr im Sinne Ciceros umgekehrt wird. De prov 5ª: 'Coniungamus nunc tria ista... Summum numen, hoc est summam potentiam atque vim. Deinde summum bonum, hoc est, ipsam boni totam rationem ac summam. Et postremo ipsam natura veritatem, hoc est, simplicitatem, puritatem, lucem, synceritatem, atque immutabilitatem, et videbimus, cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare atque disponere.'

[6] De prov. 7ᵇ.

[7] Cic. De nat. deor. II 29, 73 ff.

[8] Seneca, De beneficiis IV c. 1 ff.; c. 9, 1: 'una spectatur in eo accipientis utilitas'.

[9] De prov. 8ª. Seneca, De benef. IV c. 9, 1: 'plurima beneficia ac maxima in nos deus confert sine spe recipiendi, quoniam nec ille collato eget nec nos ei quidquam conferre possumus.'

[10] De prov. a. a. O.: 'Cum enim nullius egeat deinde omnium opulentissimus sit et postremo bonus ac benignus imo pater rerum a se conditarum: fit ut dando fatigari vel hauriri non possit, fit ut dare gaudeat, fit ut non dare nequeat.' Seneca, De benef. IV c. 3 § 2: 'di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent. in omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat: nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum.'

Das Reich der Providenz ist ewig.[1] Aus diesen Bestimmungen entspringt der christliche Begriff der Festigkeit der Providenz, auf welche man sich verlassen kann.[2] Für diese Lehren beruft er sich selbst auf Moses, Paulus, Plato und Seneca.[3]

Das dritte Kapitel gibt einen spezielleren Nachweis. Erde und Gestirne können weder von selbst entstanden noch ewig sein. Und zwar ist alles aus einer Quelle (fons p. 12[b]) hervorgegangen. Diese gemeinsame Quelle für alles nennt Plinius natura, und diese natura ist ihm Gott.[4] Näher leitet Zwingli aus dem Begriff der Unendlichkeit ab, daß sich zu Gott die Bestandteile der Welt als in ihm enthaltene endliche Tatsachen verhalten müssen: die Welt ist endlich. Wäre die Welt unendlich, so wären auch ihre Teile unendlich. Wären die Teile der Welt unendlich, so entstünde der Widerspruch mehrerer nebeneinander bestehender Unendlichen. Sonach ist das einzelne als endlich in dem Unendlichen enthalten. Mit Begeisterung spricht Zwingli dies Prinzip der Immanenz aus. 'Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod quaecunque vivunt aut operantur, ex illo atque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt.'[5] Die Rede des Paulus in Athen (Acta 17) legt er in diesem Sinne der Immanenz der ganzen Welt in Gott aus. 'Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur, sed universa, quae sunt, in illo sunt, vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus, In eo sumus, vivimus et movemur, sed per Synecdocham de creaturis omnibus. Cum enim inter sensibiles creaturas solus homo intellectu et sermone praeditus sit, solus de universis velut patronus et advocatus loquitur. Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae, quamvis alia sit alia nobilior aut magis ingenua.'[6] Das lebendige Naturgefühl des Schweizers erhebt sich auf diesem Standpunkt der Immanenz zu folgender, an unseren dichterischen Pantheismus erinnernden Betrachtung. 'Quid montes, stupida rudis ac iners moles, cum terram non secut quam ossa carnem, continent ac firmant: cum transitus aut vetant aut difficulter permittunt: cum tellure sint graviores, supernatant tamen et non sidunt, an non infractam numinis potentiam

---

[1] Cicero, De divinatione I c. 55, 125: 'Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.'

[2] De prov. 8[b]: 'firma igitur est providentia, quia infallibilis et certa est sapientia: quia infatigabilis est potentia, quia inoffensa est benignitas numinis.'

[3] A. a. O. 9[a].

[4] A. a. O. 14[b]ff. Dies ist entnommen aus Plinius N. H. II, Einleitung, besonders 7 (5) 14 ff.

[5] A. a. O. cap. III 16[b]. [6] A. a. O. III 17[a]f.

et maiestatis illius pondus ac molem enunciant? In his igitur non minus quam in homine divinae virtutis praesentiam, qua existunt vivunt et moventur, deprehendimus.'[1]

Diese Lehre des Zwingli von der Immanenz ist ebenfalls ganz aus Cicero und Seneca geschöpft. Auch bei Seneca findet sich die von Zwingli aus Plinius hervorgehobene Einsetzung von Gott und Natur ('vis illum naturam vocare: non peccabis').[2] Auch nach Seneca atmen wir in Gott: 'hic est, ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus'.[3] Hebt Zwingli hervor, daß alle Kreatur, nicht der Mensch allein, göttlichen Geschechts sei, so lehrt Seneca dieselbe Immanenz Gottes in allen Wesen, und Cicero hebt stets besonders nachdrücklich hervor, daß der Mensch göttlichen Geschlechts sei.[4] Die Betrachtungen über Welt, Gestirne, Erde und Pflanzen, in denen Zwingli die Existenz Gottes begründet, haben ihr Vorbild an Cicero über die Natur der Götter und an Plinius.

Aus diesem Standpunkt der Immanenz oder des Pantheismus leitet Zwingli seinen Determinismus ab. Auch hierin ist er mit der Stoa in Übereinstimmung, und diese Übereinstimmung erstreckt sich bis auf die Worte Senecas. Hören wir Zwingli. 'Nam si Deus est (ut est, solummodo enim argumentamur adversum ἀθέους hoc est anumines) iam est qui omnia videat, qui omnia curet atque constituat, qui omnia operetur ac foveat. Contra vero, si quicquam fortuito et temere fertur, si quicquam sui iuris et alienum a numinis imperio est, iam eadem ratione quidque temere et fortuitoque diffluit, et perinde omnis, omnium intellectuum, sapientia, consilium, ratio frustranea est et vana. Si enim quicquam extra numen est, vivit et movetur, iuxta illud, pari iure, ferri extra Deum homo dici potest. Nihil igitur erunt intellectus, ratio, consilium, cuncta enim suae spontis ac soluta erunt, ut casui et fortunae universa, illis vero nulla pareant. Et sic numen prorsus nullum erit.'[5] Dieser Darstellung entsprechend ist auch der Hauptbeweis der Stoiker für den Determinismus, daß die Einheit des Weltganzen und die Herrschaft des Denkens über dasselbe an die festgeschlossene Verkettung aller Ursachen in ausnahmsloser Notwendigkeit gebunden ist.[6] Und mit dem obigen Anfang der Stelle stimmt wörtlich Ciceros: 'neque in eo quid-

---

[1] De provid. III 18ᵃ. [2] Seneca, Natur. quaest. II 45, 3.

[3] Zwingli, De prov. c. III p. 17. Sen. Nat. quaest. lib. II c. 45, 3.

[4] De prov. III 17ᵇ: 'Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae.' Cicero, Leg. I c. 8, 24. Seneca, Natur. quaest. II c. 45. Epist. 44, 1; 92, 30 u. ö.

[5] Zwingli, De prov. 24ᵃ f.

[6] Stellen bei Zeller III 1² S. 162f. Interessant die wörtliche Berührung mit Spinoza in De divin. I c. 55, 125: 'ordinem seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat.'

quam casu et fortuito factum esse' überein.[1] In der direkten Linie dieser Argumentation liegt dann die berühmte Stelle Spinozas gegen die Freiheit des Menschen als ein imperium in imperio.

In diesem Zusammenhang begründet nun auch Zwingli seinen religiösen Universalismus. Diese Lehre von der universellen Offenbarung Gottes in allen Religionen und in der Philosophie ist von den Hymnen des Lorenzo von Medici ab unter allen philosophischen Gedanken der italenischen Renaissance der originalste, fruchtbarste und zukunftvollste philosophische Gedanke gewesen. Pico hat ihn mit besonderer Begeisterung verkündigt. Er ist bei Zwingli notwendig mit seiner Immanenzlehre gegeben. 'Si ergo vel apud Platonem vel Pythagoram invenias quod a divinae mentis fonte promanare odores, non ideo negligendum est quod mortalis illud monimentis comprehenderit: sed eo magis ad numinis commercium penetrandum, ut veritatis lucem clarius et clarius intueri liceat, cum eos qui unius Dei religionem confiteri non fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicumque est a numine est, etiamsi quis inter beluas habitaret. Senecae igitur verba de Platonis sententia huc ponere hac potissimum causa collibitum est, quod quaecumque sunt hactenus dicta, quaeque dicturi hoc libro sumus, ex uno fonte derivata sunt, nempe, de summi numinis natura et ingenio. Quem fontem Plato quoque degustavit et Seneca ex eo hausit.'[2]

Das vierte Kapitel handelt de homine. Die Lehre von der Erhabenheit der Menschennatur wird hier ganz im Sinne des Cicero entwickelt. Aber das Bewußtsein der Verwandtschaft mit Gott, die Beziehung der Objekte auf den Menschen als Mittel für ihn, sonach die Herrschaft des Menschen über die Erde, wie sie der regimentale Geist der Römer formuliert hat, wird in Zwinglis Schrift gesteigert zu dem an Pico angeschlossenen Gedanken, daß der Mensch der Schöpfung Einheit und Zweckmäßigkeit gebe, als das Band, welches das All in einem Punkte zusammenhält. Dies Kapitel schließt sich überhaupt nach Sigwarts Nachweis an die oratio de hominis dignitate des Pico an.[3] Der

[1] Cicero, De divin. I c. 55, 125. Vgl. auch zu der Stelle Seneca Epist. 83, 1: 'nihil deo clusum est'.

[2] De prov. 18[b] f. Vgl. noch De prov. 21[a] f. Die drei langen Zitate aus Seneca, welche dann Zwingli mitteilt, sind aus Epist. 65, 7—10. 65, 12—14 und 65, 19—24. Da bei Seneca über die verschiedenen Ursachen in ihrem Verhältnis zu Gott als der letzten Ursache gehandelt wird, und diese verschiedenen Ursachen alle auf Gott, als einzige Ursache zurückbezogen werden, knüpft hieran Zwingli die für ihn wichtige Lehre, daß die causae secundae nicht eigentliche causae, sondern media et instrumenta sind. Zwingli (p. 22[a] f.) führt hierfür auch Stellen aus der Bibel an: „Moses sah nicht Gott, sondern nur einen Engel desselben." Gott ist also der Urheber von allem.

[3] Sigwart, Zwingli 43.

aus dem christlichen Gemütsleben stammende Zusatz zur römischen Stoa tritt auf, daß der Mensch geboren ist 'ad fruendum Deo et creaturis universis'.[1] Ein zweiter christlicher Zug macht sich darin geltend, daß die höhere Anlage des Menschen von Zwingli, wie von Jakobi, als eine Fähigkeit zu vernehmen aufgefaßt wird. Alles Gute stammt aus der Einwohnung des höchsten Gutes. Diese Einwohnung findet überall statt, sie ist nicht auf die jüdisch-christliche Offenbarung eingeschränkt. Als gottverwandt liebt der Mensch die Wahrheit und hat Ehrfurcht vor Gott. Ein Streben nach dem höchsten Gute liegt in ihm. Man kann in der Tat mit Sigwart sagen, daß die Anlage zur Religion nach Zwingli das ganze höhere Wesen des Menschen ausmache.[2] Hier ist der Punkt, an welchem der Schüler des Seneca und Pico übergeht in den Reformator. Die Natur des höchsten Gutes ist, sich mitzuteilen. Gott will genossen werden. So ist ihm der absolute Zweck der Welt die salus hominum. Der Kern dieser ganzen Welt ist das religiöse Leben, in welchem eben die Selbstmitteilung Gottes stattfindet. Und diese Offenbarung ist ganz universell.

Der Mensch ist aber andererseits ein endliches sinnliches Wesen. Dem Geist steht das Fleisch[3] gegenüber: 'Hinc bellum illud intestinum, quo se mutuo oppugnant mens et corpus.'[4] So ist der Mensch unfrei (coactus) von Natur. Auch dieses Verhältnis ist für Zwingli ein äternes; er bedarf keines einzelnen Sündenfalls. Gott wirkt ebensogut im Menschen alles als in den seelenlosen Objekten. Er gibt nun in dem Gesetz den Menschen die Regel seines Willens. 'Lex est perpetua voluntas Dei.' Genauer: 'lex est numinis iussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens.'[5] Gott selbst steht aber entsprechend dieser Begriffs-

---

[1] De prov. 26ᵃ.

[2] Ich erwähne folgende Stellen aus dem vierten Kapitel: p. 26ᵇ: 'Mens veri amans et subinde numinis referens, e cuius substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet'. p. 28ᵃ: 'Suspirat mens ad Deum, et de illius liberalitate cuncta sperat'. p. 27ᵃ: 'Mens .. natura lux, substantia pura ac iusti amans .. ut quae ex numine originem trahat'. p. 44ᵇ: 'Adime ... homini rerum divinarum cognitionem et curam, iam humanarum peritia et cura non eximent a beluis; nam et beluae quaeque sui suorumque curam habent. ... Cumque illam (sc. curam) superne illatam habet, tunc tandem est homo.'

[3] Der Ausdruck σάρξ, caro, Fleisch, der wohl von Epikur herrührt, bei Seneca Epist. 65, 22; ad Marc. 24, 5; Epist. 74, 16.

[4] Zwingli, De prov. p. 26ᵇ. Seneca ad Marc. 24, 5: 'Haec quae vides ossa circum [iecta] nobis, nervos et obductam cutem voltumque et ministras manus et cetera, quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus. omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat.'

[5] De prov. p. 30ᵃ. Zwingli legt auf diese selbständige Begriffsbestimmung Wert.

bestimmung nicht unter dem Gesetz, da ihm seine natura und sein ingenium das sind, was uns das Gesetz ist. So löst sich die Frage nach dem Rechte Gottes zur Verurteilung dessen, der das Gesetz verletzt, durch die Notwendigkeit, den Willen Gottes durch diese Verurteilung festzulegen. Der Güte Gottes widersprach nicht diese Verurteilung und Bestrafung der gesetzwidrigen menschlichen Handlungen durch Gott, da Gott durch dieselbe seine Gerechtigkeit klarzulegen genötigt war. Seiner Weisheit widersprach sie nicht, weil Gott in der Erlösung das Mittel der Ausgleichung fand. Demgemäß liegt in diesem christlichen Zweckzusammenhang, welchem die Gnadenwahl oder Prädestination eingefügt ist, die ganze Rechtfertigung Gottes. 'Divina providentia, cum mundum conderet, praevidit ac disposuit, ut cuncta suo ordine ac tempore fierent.'[1] Überblickt man diese ganze theologische Argumentation, so ist auch in ihr schließlich der Grundgedanke der stoischen Theodicee christlich gewendet. Das moralische Übel war im Zusammenhang einer Welt notwendig, welche zum Guten erheben wollte; nur daß freilich der Ratschluß zur ewigen Verdammnis mit dem germanisch freien und milden System Zwinglis augenscheinlich in Widerspruch bleibt. Diesen Widerspruch haben dann von Franck und Coornhert bis auf Lessing und Schleiermacher die Theologen der transzendentalen Richtung im Sinne des Origenes aufgelöst.[2]

In der Tat fließt sie aus der ihm eigenen Hervorhebung der Äternität und Konstanz in dem Wesen, sonach auch in dem Willen Gottes. Hierdurch unterscheidet sie sich von den bekannten beiden Definitionen Ciceros de leg. I 6, 18; de rep. 22, 33. Die von ihm bestrittene Definition des Chrysipp ist von ihm entnommen aus Dig. lib. I tit. 3.

[1] De prov. p. 61[b]. Recht stoisch ist noch die Darlegung, warum es in dieser Welt auf bestimmte Zeit oft dem Guten schlecht, dem Schlechten aber gut gehe p. 72[b]: 'sic liberum est providentiae cuncta disponenti, illis uti assidue ad publicam utilitatem, ut vivae virtutis exempla proponat et ostendat, quanta res sit virtus quaque via paretur.' Hiermit vgl. Seneca, De providentia Cap. VI.

[2] Zwingli berichtet in dieser Schrift de prov. 43[a]ff., wie er die Ansicht des Thomas von Aquino von der menschlichen Freiheit und ihrem Verhältnis zur Prädestination, als er noch studierte, gebilligt habe; dann aber habe ihn besonders das Studium des Paulus zu der entgegengesetzten Ansicht hingeführt. Auch Worte des Augustin führt er hier an. Indes steht es hiermit schlechterdings in keinem Widerspruch, daß ihn die beständige Lektüre des Seneca von Jugend auf in dieser Richtung disponierte, neben ihr die des Pico. Dann haben augenscheinlich beide die definitive Form seines Systems in dem Werk de prov. wesentlich bestimmt. Zu den erwähnten Urteilen über Seneca ist noch zuzufügen de prov. p. 20[b]f., 50[b]. In der letzteren Stelle meint er, er würde das Los des Sokrates und Seneca dem des römischen Papstes vorgezogen haben. Daß seine Polemik über das liberum arbitrium p. 42[b]ff. auch den Erasmus im Sinne hat, scheint mir zweifellos.

IV.
Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland.

Verfolgt man die allmähliche Ausbildung der Lehre von einem unveränderlichen natürlichen System von Wahrheiten im Geiste des Menschen, sucht man den Einfluß der alten Schriftsteller, insbesondere der römischen Philosophie und der von ihr bedingten Tradition, in diesem Vorgang festzustellen: so muß man bei Melanchthon verweilen. Denn Melanchthon ist für Deutschland das Mittelglied, welches die alten Philosophen und deren Tradition in den mittelalterlichen Schriftstellern verbindet mit dem natürlichen System des 17. Jahrhunderts. Dies natürliche System ist bei ihm schon in allen Grundzügen fest verzeichnet. Gerade darin lag nun aber während des 16. Jahrhunders in Deutschland seine große Position, daß er dasselbe zu der protestantischen Theologie in Verhältnis setzte. Denn er hielt beides fest; die natürliche Erkenntnis Gottes und der Welt im Sinne des wiederhergestellten Altertums verband er mit der gläubigen Innerlichkeit im Sinne des erneuerten Christentums: ein Gleichgewicht zwischen Humanismus und Reformation war in diesem universalen Geiste. Und sein dogmatisches Werk, seine weitläufige Schriftstellerei wie das von ihm gestaltete höhere Unterrichtswesen Deutschlands haben diese tiefhistorisch gegründete und gediegene Denkart den Pastoren, Beamten und Lehrern vieler Generationen aufgeprägt.

1.

Melanchthon gehört zu den von der Nachwelt meist unterschätzten Personen, welche ohne schöpferisches Vermögen doch eine unermeßliche Wirksamkeit zu entfalten vermocht haben. Er war kein Erfinder. Und neben Luther hat er selber das noch stärker empfunden als andere. Aber von Kindesbeinen an war in ihm ein universeller Wissenstrieb. Sein frühreifes Lerngenie kann nur mit dem von Leibniz verglichen werden. Der vierzehnjährige Knabe verließ gekränkt Heidelberg, weil man ihn dort seiner Jugend wegen nicht zum Magister machen wollte, mit siebzehn Jahren hielt er in Tübingen Vorlesungen, und er war einundzwanzig Jahre alt, als er in Wittenberg Luther zur Seite trat und bald Tausende von Studierenden dorthin zog. Was ergriff diese nun an ihm und machte sie ihm zu eigen? Sie blickten zu ihm als einer Verkörperung des gesamten Wissens der Zeit empor. Die Bahnen der Gestirne, der grammatische Bau der drei Sprachen der Alten, die Finessen der Dialektik, die Dornenhecken der Theologie, die Probleme des römischen Rechts: das ganze Wissen der Zeit umspannte der Geist dieses

bleichen, zarten Jünglings. Und unter seiner Hand wurden alle Fragen einfach und plan. Seine wasserklare lateinische Prosa floß in Rede und Schrift eben und geordnet dahin: ihre kurzen Sätze haben einen eigenen magistralen Nachdruck; ihre Gliederung ist logisch meisterhaft.[1] Ihm wird alles einfach. Auch der Zusatz von Trivialität fehlt ihm nicht, den stets eine Masse von Hörern bedarf. Im Sammeln, Sichten, Verbinden, Vereinbaren und Formulieren hatte Melanchthon zu allen Zeiten wenige seinesgleichen. Es bezeichnet seine didaktische Natur, daß die meisten seiner Schriften aus seinen Vorlesungen entstanden. Er warf sie eilig hin; dann erst gab er ihnen von Auflage zu Auflage die Vollendung. Dabei war in ihm eine ihrer selbst unbewußte wissenschaftliche Kühnheit, auf unangebrochenem Boden über alle Schwierigkeit vorwärts zu schreiten. So entstanden die didaktisch vollkommensten Lehrbücher, welche bis dahin in Deutschland gemacht worden waren. Er suchte in ihnen nur abzuschließen, was die vorhandenen Leistungen boten. So lehnte er an Aristoteles, die Tradition und Agricola seine Dialektik an. Wir wissen jetzt, daß auch seine griechische Grammatik nicht neuen Ergebnissen, sondern ihrer didaktischen Trefflichkeit den durchschlagenden Erfolg verdankte. Aber er führte alles was er anfaßte zu einer einfachen Vollendung, als wäre nun nachher nichts mehr an dem Gegenstande zu tun.

So außerordentliche Gaben standen bei ihm im Dienst des schönsten Talents, sittliche Wirkungen still doch unwiderstehlich zu üben. Und zwar hatte er stets im Sinne der sokratischen Schule, zumal des Aristoteles und Cicero durch Aufklärung des Verstandes ruhige und gediegene sittliche, ich möchte sagen sittigende Wirkungen auszuüben getrachtet. Die Studien waren diesem friedlich beschaulichen Geiste der Weg zur sittlichen Bildung. Waren doch er selbst und seine liebsten Freunde, vor allem sein Camerarius diesen Weg gegangen. Nur von diesem Grundzug seines Wesens aus versteht man ihn ganz in seinen Stärken und auch in seinen Schwächen. Die Sittigung Deutschlands durch eine ideale Auffassung der menschlichen Dinge, wie das Studium der Alten und ein einfach inniges Christentum sie gewähren: das war das ganze Ziel aller erschöpfenden Arbeit dieses großen Lebens. Diesem Ziel ist er nachgegangen in der einfachen Schulstube, auf dem Katheder, als Schriftsteller, als Diplomat und Vertreter der Protestanten in Religionsgesprächen und auf Reichstagen unter mächtigen Fürsten. Ihm war es gleichviel, wie und wo er daran arbeitete. Und jede Arbeit tat er, als wäre er für sie geboren. Neigung, Gabe und Schicksal mach-

[1] Er hielt sich gern an Dürers Wort: 'simplicitatem summum esse artis decus', und auch im Stil hielt er sich an das aristotelische: 'amo mediocritatem'.

ten ihn in diesem höchsten Sinne zum „Lehrer Deutschlands" (Praeceptor Germaniae). Er nahm die ganze Nation in seinen Unterricht. In dieser Lehre ging er von einer universalen teleologischen Betrachtung aus, durch welche die Welt ihm zum Hause Gottes wurde. Und das Ziel solchen Unterrichts war eben die fortschreitende Sittigung der Welt. Das war die Form, in welcher das neue Lebensideal des deutschen Protestantismus, die Gegenwart Gottes im Leben und in der wirkenden selbstmächtigen Person, seine Seele erfüllte. Wie in Holzschnitten Dürers das Christkind das schlichte enge Bürgerhaus und alle harte Arbeit darin verklärt: so strahlt nach Melanchthons Herzensglauben von der reinen Lehre der Alten und den heiligen Schriften ein Licht von Einsicht, Glauben und sittlicher Kraft aus, welches das ganze Leben und Wirken erfüllen, alle Barbarei verscheuchen, alle dunklen Affekte überwinden und das Weltbeste unaufhaltsam herbeiführen wird. „Ich bin mir bewußt," sagt er einmal, „daß ich aus keinem anderen Grunde je Theologie getrieben habe, als um das Leben zu versittlichen."[1]

So wurde Melanchthon die größte organisierende Macht in dem damaligen protestantischen Deutschland. Ruhig, unaufhaltsam regulierte und disziplinierte er alles. Und alles tingierte er mit seinem sokratischen Streben der Sittigung durch klare Lehre. Einer solchen Natur mußte der Beruf des Professors über alles gehen. Er wurde der herrschende Lehrer in Wittenberg. Als einmal die Studentenschaft zur Burg zog, gefangene Kommilitonen mit Gewalt zu befreien, ist er an der Spitze der bewaffneten Professoren in die Scharen der Studenten hineingegangen, und niemand getraute sich, dem angebeteten „Magister Philippsen" Widerstand zu leisten. Seine Vorlesungen durchmaßen nach einem inneren Zusammenhang, welcher sich durch mehrere Jahre erstreckte, einen großen Teil der damaligen Wissenschaften. Er war auf einen ganz universalen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Das war das Philosophische in ihm. Auch seine Schriftstellerei erscheint ganz vorwiegend als magistrales lehrhaftes Wirken; nur daß seine Stimme sich hier an das ganze deutsche oder europäische Publikum richtete. Und wie hätte nun nicht dies unvergleichliche didaktische Genie, als es galt, sich unter den Trümmern der katholischen Institutionen neu einzurichten, der gegebene Organisator unseres höheren Unterrichts werden sollen! Agricola, Melanchthon und seine Schule haben damals in Deutschland ein System des höheren Unterrichts begründet, das besser funktioniert hat als irgendein anderes, von welchem die Geschichte weiß. Sie taten das unter den ungünstigsten Umständen, unter theologischen Wirren, Geld-

[1] C. R. I 722, Brief an Camerarius vom 22. Januar: 'Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem.'

misere und Kriegsnot. Sie bildeten einen neuen Predigerstand. Und nicht am wenigsten das Verdienst der von ihnen geschaffenen Organisation unseres höheren Unterrichtswesens war die Ausbildung eines Beamtentums von einer Solidität des Wissens, einer idealen Pflichttreue und einer geistigen Energie, wie die Welt vorher kein anderes gesehen hatte. Der Kern dieses höheren Unterrichtswesens war die Durcharbeitung aller geistigen Kräfte an den alten Sprachen und die Erweckung einer weiten großen humanen Ansicht der Welt und des Lebens, wie sie aus der Vereinigung des Altertums mit dem Christentum, dieser beiden dann auch mit dem naturwissenschaftlichen Denken der neueren Zeit sich ergab. Mochten auch die Gesichtspunkte für die Auffassung dieser drei geschichtlichen Kräfte im Laufe der folgenden Zeiten vielfach wechseln: auf der Harmonie zwischen ihnen hat doch noch das geistige Leben beruht, welches unsere großen Philosophen und Dichter und dann die Begründer unsrer nationalen Einheit erfüllt hat. In diesem Wirken fühlte sich Melanchthon beglückt. Er waltete hier als ruhiger Herrscher. Sprödere und härtere Wirklichkeit war auf theologischem und kirchlichem Gebiete zu bewältigen. Aber auch hier kam er überall hinter dem schöpferischen Genie Luthers fein säuberlich her, als ordnender und organisierender Geist. Die Arbeit, welche hier zu leisten war, wäre nicht ohne ihn zu denken, und von den roheren theologischen Gesellen, die Luther zur Verfügung hatte, hätte keiner sie tun können. Staubige, harte Arbeit aller Arten hat er getan. Zunächst schuf er den deutschen Protestanten ihre Dogmatik.

Luthers religiöse Hauptschriften, welche dauern werden, solange noch in der Menschheit Herzen höher schlagen im Bewußtsein unseres Zusammenhangs mit dem Unsichtbaren, waren bis 1520 erschienen. In diesem glücklichsten, hoffnungsvollsten Momente der Bewegung formulierte Melanchthon auf Grund seiner Vorlesungen über den Römerbrief den in diesen Schriften enthaltenen neuen Glauben in einer ersten Ethik und Dogmatik, den loci communes rerum theologicarum 1521. So führte dies Buch alles Dogma auf den sittlich-religiösen Prozeß im Christenmenschen zurück. Es schob mit festem Griff die ganze theologische Metaphysik zur Seite. Es war ein Meisterstück der Vereinfachung. Aber auch Melanchthons Grenzen machen sich in dem Buche geltend. Es ist zuviel Unterricht in ihm, und mit jeder neuen Auflage überwogen mehr darin Papier und Tradition.

Noch entschiedener traten diese Grenzen hervor, als er nun auf den großen Reichstagen, in den Religionsgesprächen und Verhandlungen als Sprecher, Diplomat und Stilist der Protestanten unter Fürsten und Prälaten zu wirken hatte. Der Augsburger Reichstag war die glorreich-

ste Zeit Melanchthons. Die von ihm verfaßte Augsburger Konfession und insbesondere die Apologie waren Meisterstücke seiner Darstellungskunst. Dennoch muß man sagen, daß die Lage der Zeit ihn in dieser wie in den folgenden großen Aktionen genötigt hat, die Grenzen seiner Natur zu überschreiten. Ihm fehlte doch Luthers genialer Blick für die großen Kräfte der politischen und kirchlichen Welt. Alles Gewalttätige erschreckte ihn. Jede geordnete Macht, welche nach Regeln das Rohe, Dunkle und Heftige niederhielt, erschien ihm als Bundesgenossin seines Lebenswerks. So beging er den uns heute unfaßbaren Fehler, eine protestantische Lebensordnung unter dem rechtlich geregelten Einflusse des Papstes für möglich zu halten. Als der Landgraf von Hessen, unzufrieden über den Gang der Verhandlungen, von Augsburg nach Hause gereist war, schrieb er seinen Räten dorthin: „Greift dem vernünftigen Weltweisen, dem verzagten, ich darf nicht wohl mehr sagen, Philippo in die Würfel.“ Der größte Fehler seines Lebens war das Leipziger Interim. In dieser Vereinbarung gestand er den größten Teil des katholischen Zeremoniells als gleichgültig zu. Ja er erklärte sich bereit, die kirchliche Gewalt des Papstes anzuerkennen, sofern sie zur Erbauung der Kirche gebraucht würde. Nicht leicht kann ein Urteil über diesen Schritt zu hart sein. Melanchthon zeigt hier wie überall kein sicheres Bewußtsein von dem gänzlich Neuen, dem Vorwärtsschreitenden und das Christentum mit germanischem Geiste Fortbildenden in der Reformation. Nur daß die kein Recht haben ihn zu tadeln, welchen die Reformation nur die Reinigung der christlichen Kirche, die Befreiung ihrer ursprünglichen und echten Bestandteile von den katholischen Schlacken ist. „Ich möchte“, so drückt sich ganz in ihrem Sinne Melanchthon aus, „durchaus nicht der Urheber eines neuen Dogma in der Kirche sein.“ Gegenüber den vorwärtsdrängenden Spiritualisten fand er die Sicherung des christlichen Glaubens in dem von den altchristlichen Symbolen festgelegten Gemeingut der christlichen Kirchen. Ganz anders als diese vergebliche Liebesmüh, den Zusammenhang mit der katholischen Kirche zu erhalten, müssen seine politisch und religiös weitblickenden Versuche beurteilt werden, die Verständigung zwischen den protestantischen Konfessionen herbeizuführen. Dies war das mutigste und beste Werk seines Lebens. Vor seinem Geiste stand schon die Union, die dann erst unser Jahrhundert zur Durchführung brachte. „Wenn ich“, so schrieb er Luther, „die Konkordie mit meinem Blute erkaufen könnte, ich würde es gern tun.“ Wären seine Ideen damals zum Siege gelangt, so wäre der Protestantismus mit ganz anderen Machtmitteln in seinen Unabhängigkeitskampf eingetreten. Es sollte nicht sein. Es war die Tragödie seines Alters, wie die Formeln, in denen er die Spiritualisten erstickt hatte,

nun ihm selber die Luft und den freien Raum des Wirkens nahmen. In dem religiösen Leben ist eine unauflösbare Antinomie enthalten. Das religiöse Erlebnis ist seiner Kraft und Wahrheit gewiß. Es kann aber in dem Menschen, in welchem die inneren Vorgänge an Vorstellungen und Begriffe gebunden sind, gar nicht anders bestehen, als indem es seine Stelle in der Wirklichkeit und seine Sicherung in ihr durch Vorstellungen und Begriffe sich erarbeitet. Diese Bildersprache nimmt nun dieselbe Autorität in Anspruch, welche allein dem Erlebnis, das in ihr sich ausdrückt, wirklich zukommt. Der Widerspruch, daß solche Sprache als Dogma und Konfession eine absolute Autorität fordert, da diese Autorität doch allein dem zukommt, was unlöslich darin enthalten ist, kann durch keine Arbeit der Theologen aufgehoben werden. Erst mit dem letzten religiösen Menschen könnte er verschwinden. So erwuchs auch damals im Reformationszeitalter aus echter Religiosität ein theologischer Fanatismus für reine Lehre. Wieviel Schuld trug doch Melanchthons eigene lehrhafte, in Formeln meisterliche Theologie an diesem Fanatismus! Und wie unvermögend war doch seine Unterscheidung des Wesentlichen von den Adiaphoris, hinter welcher, für ihn unkenntlich, die Unterscheidung des religiösen Wertes der Dogmen sich verbarg, theologisch diesen Fanatismus zu widerlegen. Nun erlag demselben Melanchthon. Immer tiefere Schatten senkten sich über den Abend seines Lebens. Das Ziel, für das er gearbeitet, die Sittigung der Menschheit, verschwand ihm in endlosen Fernen. Sein sittliches Zartgefühl ward ihm, wie dem Hamlet, in diesen rauhen Zeiten zur Krankheit. Aus seinen müden Klagen konnten katholische Geschichtschreiber leicht ein dunkles Bild der protestantischen Kultur zusammenstellen. Er hat einmal niedergeschrieben, warum er zu sterben wünsche; darunter war, daß er dann auch von der rabies theologorum befreit sein würde. Die letzten Worte, die man von ihm vernahm, waren ein Gebet um den Frieden der streitenden Kirchen.

Sein Bild von Dürer zeigt ein durchgeistigtes, fast durchscheinendes Antlitz. In der hochgewölbten Stirn, dem zarten Ansatz der Haare, dem feinen dialektischen Lächeln am Munde, den schmächtigen sanften Zügen an Wange und Kinn liegt eine eigene rührende Verbindung siegreicher Intelligenz mit Kindergutheit. Es ist der Spiegel einer Seele von zartester Sittlichkeit. Milde unwiderstehliche Kraft sittlichen Wirkens scheint nach allen Seiten von ihm auszustrahlen. Eine ruhige Helle scheint sich von ihm allen Gegenständen mitzuteilen.

2.

Melanchthon ist der am meisten objektive Ausdruck der gebildeten Klassen Deutschlands in diesem Zeitalter. In seiner leisen ruhigen Art arbeitete er an dem geistigen Charakter des Deutschland, das sich nun nach der großen Erschütterung gestaltete. Mitten in theologischer und fürstlicher Roheit ist der Geist, der von ihm ausging, das fortschreitende Element. Es ist der Geist des christlichen Humanismus. Liest man in seiner Dialektik, wie völlig er doch im Grunde die Metaphysik des Plato und Aristoteles mißversteht, indem er beide zu Genossen seines Nominalismus macht[1], wie er in seiner Physik die neue Entdeckung seines großen Landsmannes Kopernikus als ein böses Beispiel und eine Absurdität verurteilt[2], dagegen astrologischen und magischen Träumen im Geiste Picos und seines Lehrers Reuchlin nachhängt, wie er in seiner Psychologie für die Unsterblichkeit Berichte über Auferstandene und Geistererfahrungen, selbst erlebte und solche von Freunden, herbeibringt[3]; so erscheint er uns als echter Scholastiker: seine Philosophie korrumpiert durch seine Theologie: eine Kompromißphilosophie wie die des Thomas. Aristoteles wird in diesem philosophischen Wirken zugrunde gelegt wie bei Thomas, und er wird durch die Offenbarung ergänzt, auch das ganz wie bei Thomas. Das alles ist richtig. Und es ist doch nur die eine Seite des Tatbestandes. Melanchthon faßt die beiden großen Potenzen, Altertum und Christentum, historisch auf. Er strebt ihre unverfälschte Gestalt mit philologischer Gewissenhaftigkeit zu erfassen. Er verwirft alle künstlichen scholastischen Begriffe, durch welche eine systematische Verbindung des Aristoteles und des Christentums hergestellt worden war: diese „Schatten und Träume von Dingen" und ihren Ausdruck in den „Wortungeheuern" des Duns Scotus und Occam.[4] Er betrachtet den Aristoteles als den Repräsentanten der von den Alten

[1] Erotemata Dialectices über die res universales C. R. XIII 520: 'Res sunt extra intellectionem, sed communis illa imago cervi, quae vocatur species, non est quidquam extra intellectionem, sed est revera actus intelligendi, pingens illam imaginem in mente, quae ideo dicitur communis, quia applicari ad multa individua potest. Nec aliud Plato vocat Ideas, quam quod Aristoteles nominat species seu εἶδη. Et uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur etc. Haec sententia et vera est et intelectu facilis'.

[2] Initia doctrinae physicae. 1549 (die Schrift des Kopernikus 1543). C. R. XIII 216 f.

[3] De anima C. R. XIII 175: 'Vidi ipse quaedam, et novi multos homines dignos fide, qui adfirmabant se non tantum vidisse spectra, sed etiam diu cum eis collocutos esse.'

[4] C. R. VII 475. 'In Scoti et similium scriptis umbrae rerum seu somnia excogitata sunt, quibus novae appellationes attributae sunt.' IX 692: 'verborum portenta'. Vgl. über die Scholastik IX 680f. die Replik auf die Verteidigung der Scholastik durch Picos von Mirandola.

geschaffenen Wissenschaft. Er verhält sich zu Aristoteles und den verwandten griechischen Philosophen wie das Zeitalter Ciceros: vereinfachen und vereinigen möchte er sie. Und er bestimmt das Verhältnis dieser einheitlichen griechischen Philosophie zum Christentum als ein inneres und geschichtliches. Altertum und Christentum stimmen überein in der teleologischen und idealen Weltanschauung, welche dem Melanchthon der Ausdruck der innersten Anlage des Menschen ist. Und von der klassischen Philosophie zum Christentum geht zugleich ein geschichtlicher, fortschreitender Zusammenhang.

Der Menschheit ist ein natürliches Licht mitgegeben, in diesem sind die wichtigsten theoretischen und praktischen Wahrheiten enthalten. Die vollkommenste Äußerung dieser natürlichen Vernunft ist das griechisch-römische Altertum und dessen Philosophie. Ist nun das natürliche Licht durch den Sündenfall verdunkelt: so verfällt dieser Verdunkelung vornehmlich das moralische Gesetz; daher enthält die antike Moralphilosophie nur die Regel der äußeren Handlungen, nicht das Prinzip der inneren Änderung des Herzens. So steht am Anfang seiner Moralphilosophie folgende Definition derselben: „Die Moralphilosophie ist der Teil des göttlichen Gesetzes, welcher den äußeren Handlungen ihre Regel vorschreibt.“[1] Das Ziel der Moralphilosophie ist aber schließlich doch die Disziplinierung und Sittigung der Menschheit. Der moralischen Grundstimmung Melanchthons entspricht die Bemerkung, der Ausdruck Ethos bezeichne nicht den plötzlichen Impuls, sondern die stille, milde und feste Leitung der Handlungen durch die erleuchtete Vernunft.

Das durch den Schöpfer in die Menschheit gelegte Sittengesetz ist verdunkelt durch die Sünde. Daher mußte der Dekalog dies Sittengesetz klar, vollständig und autoritativ im Auftrage Gottes aussprechen. Zwischen dem natürlichen Sittengesetz, das in der antiken Philosophie zum Ausdruck gelangt ist, und dem Dekalog, in welchem sich Gottes Wesen als Moralität offenbart, besteht kein sachlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Dies ist in dem Verhältnis des Wesens Gottes zu dessen Abbild im Menschen begründet. „Das göttliche Gesetz und die Philosophie stimmen überein, wie der Dekalog und das Gesetz der

[1] 'Quid est philosophia moralis? Est notitia praeceptorum de omnibus honestis actionibus, quas ratio intelligit naturae hominis convenire et in civili consuetudine vitae necessarias esse, quaesitis fontibus praeceptorum arte et demonstrationibus, quantum fieri potest. Sed eruditissima definitio est haec: Philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit.' Epitome Philosophiae moralis 1538, der Anfang. Dazu S. 4 noch ausdrücklicher von ihr: 'quod ad externam et civilem consuetudinem vitae attinet'.

Natur, aber der Dekalog enthält eine deutlichere Lehre über die Hingebung des Herzens an Gott."[1]

Als Evangelium ist die Offenbarung nicht Vorschrift, nicht richterlicher Spruch, sondern Kraft. Und schließlich führt doch diese Kraft die ethisch-religiöse Vollendung des in der Menschennatur Angelegten herbei. Nur daß diese Vollendung unserer religiös-sittlichen Natur durch das Evangelium nicht logisch aus dieser Natur abgeleitet werden kann, sondern als geschichtliche Tat Gottes dem ableitenden Denken unfaßbar ist.

So treten in Melanchthon die zwei großen geschichtlichen Gewalten, auf denen die geistige Kultur der Zeit beruhte, das wiederentdeckte Altertum und die wiederverstandene Offenbarungsreligion in eine Verbindung, durch welche die geschichtliche Erfassung ihres Verhältnisses in Leibniz und Lessing vorbereitet wird. Und selbst die dritte Macht, die eben erst sich zu entfalten begann, Erfahrungswissenschaften und Naturerkenntnis, machte sich schon Raum in diesem universalen Kopf, als Liebe zu der Astronomie und den geschichtlichen Studien. Diese Verbindung von Altertum, Christentum und modernem Naturerkennen im deutschen Geiste hat dann den Charakter desselben in erster Linie bestimmt. Denn aus dem fortdauernden Wirken dieser großen geschichtlichen Potenzen der Vergangenheit in dem deutschen Leben und Denken erwuchs die Universalität des geschichtlichen und philosophischen Blickes, welche den unterscheidenden Zug der deutschen Intelligenz ausmacht. In diesem Sinne ist Leibniz der Fortsetzer des Melanchthon gewesen. Das fortdauernde lebendige Verständnis des Plato diente Winkelmann als Organ für die Wiedererkenntnis der griechischen Kunst. Die Sehnsucht nach dem echten, reinen Quell der christlichen Überlieferung ließ eine schöpferische historische Kritik entstehen. Und wie diese geschichtlichen Potenzen unverstümmelt, rein und mächtig im Geiste von Herder, Hegel, Ranke zusammentrafen: entstand aus dem Beleben, Verstehen und Aneinanderhalten derselben in einem geschichtlichen Bewußtsein die echte Universalgeschichte. Diese will aus den Gestalten des geschichtlichen Daseins der Menschheit zur Erkenntnis bringen, was der Mensch ist.

3.

Melanchthon führt nun aber den Zusammenhang der Wissenschaften, den geschichtlichen Verlauf der Offenbarung in der Menschheit und die

[1] C. R. XII 691, vgl. XI 425: 'Vera philosophia est quaedam noticia legis divinae, agnoscit Deum, videt hoc discrimen turpium et honestorum divinitus nobis insitum esse, iudicat puniri atrocia scelera a Deo.'

Aneignung dieser Offenbarung im Glauben auf gemeinsame Voraussetzungen in der Menschennatur zurück. Diese ermöglichen eine evidente Verbindung der Erfahrungen in den Wissenschaften und sie enthalten die psychologischen Bedingungen für die Entwicklung der Offenbarung und deren aneignendes Verständnis. Diese Voraussetzungen liegen vornehmlich in dem lumen naturale, dem natürlichen Lichte. Die Lehre vom lumen naturale ist die fundamentale philosophische Lehre im Gedankenzusammenhang Melanchthons. Sie ist gleicherweise das philosophische Fundament seiner wissenschaftlichen Lehrbücher und das seiner Glaubenslehre. Sie wurde so für Deutschland ein wichtiger Stützpunkt für die Ausbildung der natürlichen Theologie, des Naturrechts, kurz des natürlichen Systems.

Und hier zeigt sich nun ein merkwürdiges Verhältnis dieses philologischen Philosophen zu seinen Quellen. Gewiß stand Melanchthon unter dem Einfluß der scholastischen Tradition. In ihr war ja ebenfalls die Lehre vom natürlichen Lichte überliefert. Aus ihr entnahm er neben anderem die seit Petrus Lombardus und Thomas eingewöhnte scholastische Unterscheidung der Tugenden. Aber ich werde zeigen, daß der ganze Charakter seines Ideenzusammenhangs in Philosophie und Theologie völlig von dem Charakter des scholastischen Denkens getrennt war. Er schöpfte seine Philosophie aus den Alten. Hier ergab sich dann weiter ein auffälliges Verhältnis, welches den bisherigen Darstellern Melanchthons entgangen ist. Die Lehre vom natürlichen Lichte, die für seine wissenschaftlichen Lehrbücher wie seine Glaubenslehre die gemeinsame Grundlage bildet, ist in erster Linie aus Cicero geschöpft. Sie wird im Sinne dieses Eklektikers von Melanchthon aus Sokrates, Plato, Aristoteles den Stoikern und christlichen Autoren erläutert, ergänzt und erweitert. Insbesondere erhält diese Lehre für die Begründung der Wissenschaften (artes) eine Erweiterung wichtigster Art durch die Verbindung mit der aristotelischen Lehre von den Prinzipien. Vermöge solcher Erweiterung konnte diese Lehre auch für seine philosophischen Lehrbücher das Fundament werden. Die stoffliche Unterlage ist dann für diese Lehrbücher ganz überwiegend Aristoteles. Dieselben schließen sich durchweg an die Überlieferung und Gliederung des Stoffes bei Aristoteles an. Er selber hat sich über dies Verhältnis ganz klar ausgesprochen. Er sah in Aristoteles seinen Lehrmeister. Dabei wird sich zeigen, wie stark diese Lehrbücher doch den Aristoteles vereinfachen und fortbilden in der Richtung des Cicero, der christlichen Schriftsteller und des zeitgenössischen Naturerkennens. Aber ganz anders noch stellt sich das Verhältnis zu seinen Quellen in der Glaubens- und Sittenlehre. Alle entscheidenden philosophischen Begriffe, durch welche er der Glaubens- und Sittenlehre

haltbare Veraussetzungen und Zusammenhang gab, sind ganz vorzugsweise aus Cicero und seinem Fortwirken in der Tradition geschöpft.

Die Loci des Melanchthon entstanden bekanntlich 1521 aus den Interpretationsvorlesungen über den Römerbrief. In dem Römerbrief war der ganze Glaubensvorgang lehrhaft dargestellt. Und aus ihm wickelte nun Melanchthon die ganze Glaubenslehre heraus. Er bildete dieselbe dann von Auflage zu Auflage nach seiner Art fort, erweiterte sie. Und jetzt trat hierbei etwas Merkwürdiges ein. Die erste Auflage schloß die Anwendung philosophischer Sätze aus. Dies forderte der neue reformatorische Geist. Es war ein vollständiger Bruch mit der Scholastik und ihrer Vermischung von Metaphysik und christlichem Glauben. Indem er nun aber sein Werk in weiteren Auflagen ausbildete, wurden immer mehrere philosophische Voraussetzungen und Zwischenglieder in dasselbe eingefügt. War das nun ein Rückfall in die Scholastik? Dies Urteil ist gewöhnlich. Und dennoch halte ich es für irrtümlich. Melanchthon fügte nicht eine Metaphysik ein. Er erneuerte nicht das Unternehmen der Scholastik. Er ging zurück auf die allgemeinen Bedingungen im Bewußtsein, welche einen höheren Glauben und die Entstehung eines Zusammenhangs positiver Glaubenssätze ermöglichen. Wenigstens war dies der große Zug seiner Arbeit.

Und dies führte ihn nun auch zu Cicero. Bei diesem fand er die Lehre von den Anlagen zu einem höheren religiös-sittlichen Leben in der Menschennatur. Diese Lehre in ihren verschiedenen Formen hatte schon bei der Ausbildung der älteren christlichen Glaubenslehre eine wichtige Rolle gespielt. Sie hatte in den Kanon selber Aufnahme gefunden, und zumal die Rede des Paulus zu Athen gab ihr eine autoritative Stellung. Daher könnte man als Quellen für die Philosophie dieser protestantischen Dogmatik auch viele Stellen aus den Kirchenvätern und Scholastikern herbeiziehen. Es wäre das gewiß eine nützliche Arbeit. Mir aber gilt es hier nur, gleichsam die Wurzel all dieser sekundären Beziehungen in dem Verhältnis des Melanchthon zu Cicero bloßzulegen.

4.

Der Standpunkt Melanchthons unterscheidet die Wissenschaften und den christlichen Glauben. Die Gewißheit beruht in den Wissenschaften auf der universellen Erfahrung, den unmittelbar sicheren Prinzipien und der Demonstration. Die Glaubensartikel sind sicher auf Grund der Bezeugung Gottes in der Heiligen Geschichte und der christlichen Erfahrung. Beide Klassen von Wahrheiten haben aber ihre letzten Bedingungen und Grundlagen gemeinsam in dem natürlichen Lichte. Es ist

daher nötig, alle wichtigeren Schriften Melanchthons herbeizuziehen, um diese Lehre zu erhellen. Ich stelle in einzelnen Sätzen dar.

Erster Satz.

Alle natürliche Erkenntnis hat drei Kriterien, die universelle Erfahrung (experientia universalis), die angeborenen Prinzipien oder Erkenntniselemente (notitiae nobiscum nascentes) und die Ordnung in den Verbindungen von Wahrheiten (ordo intellectus). Unter universeller Erfahrung versteht Melanchthon die Übereinstimmung aller normalen Personen in einer Erfahrung. Für diesen obersten Satz seiner Erkenntnistheorie führt er selber als Quelle die Stoiker an.[1]

Zweiter Satz.

Die Prinzipien, oder mitgeborenen Wissenselemente könnten aus dem Geiste nicht weggedacht werden, ohne daß unsre Sacheinsicht und unser Handeln sich verwirren würden; unser Naturbegriff würde destruiert, die Gesellschaft löste sich auf. Sie sind sonach ein Licht, welches den Weg des Menschen im Denken und Handeln erleuchtet. Dieses Licht kommt von oben. Die unmittelbaren Wissenselemente (notitiae) sind uns von Gott eingepflanzt und stehen mit dem göttlichen Denken in Übereinstimmung. Sie enthalten in sich die Grundlagen aller einzelnen Wissenschaften. Solche Prinzipien begründen die Zahlenlehre, die Raumlehre, die Logik und Metaphysik, die Ethik, Rechts- und Staatslehre. Melanchthon gibt Beispiele, welche höchst einleuchtend sind, andere, welche Verwunderung erregen. Einleuchtende Beispiele sind: Das Ganze ist größer als der Teil, ein jedes ist entweder oder ist nicht (quodlibet est aut non est), die Ursache kann nicht früher als die Wirkung sein. Auffallende Beispiele sind: ein ewiger weiser und guter Gott besteht, der Mensch ist nach seinem Bilde geschaffen, ihm ist Obedienz zu leisten, Delikte, welche die Gesellschaft stören, sind zu bestrafen. Es gilt in jeder Einzelwissenschaft, diese natürlichen, ursprünglichen Erkenntniselemente und deren Ordnung zu finden.

Nach Plato begründete besonders Aristoteles die Lehre von der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien, durch welche die Erfahrungen zur Erkenntnis verbunden werden. Melanchthon beruft sich auf die aristotelische Lehre.[2] Aristoteles bereits hat den Grundgedanken der

[1] Als Lehre von den drei verschiedenen Erkenntnisquellen ist dieser Satz dem Inhalte nach freilich schon aristotelisch. Melanchthon schreibt ihn den Stoikern, in der Physik XIII 186 den Dialecticis zu. Über die ganze Lehre handelt Melanchthon de anima C. R. XIII 143 f.

[2] Erot. Dial. C. R. XIII 648. Vgl. wegen des Verhältnisses seiner Dialektik zu Aristoteles ebd. 750.

architektonischen, konstruktiven Methode klar ausgesprochen. Die Zeit des Aristoteles mußte aus dem Bestande der Mathematik und Logik diesen Gedanken ableiten. Alles abgeleitete und vermittelte Wissen setzt nach ihm ein unmittelbares Wissen von den höchsten Prinzipien voraus, das mit dem Wahrnehmen zusammenwirkt. Der Nus ist das Vermögen dieser Prinzipien. Sie sind das gewisseste. Wir lösen diese drei Sätze aus dem Aristoteles aus; sie sind das, was Melanchthon akzeptierte. Aber man weiß, wie diese Lehre bei Aristoteles durch ihre Anwendung auf die substantialen Formen eine von der damaligen Lage des wissenschaftlichen Denkens bedingte Gestalt erhalten hatte.[1] Der Gegenstand des unmittelbaren Wissens sind nun nach Aristoteles die Begriffe, in denen das zeitlos Wahre sich darstellt. Und man kennt weiter die Dunkelheiten und Widersprüche, in welche Aristoteles durch das Streben geführt wurde, diesen Satz mit den Tatsachen des Erkennens in Übereinstimmung zu bringen. — Der Nominalismus hatte die Lehre von den substantialen Formen zerstört. Melanchthon so gut als Luther war Nominalist. Nach ihm war die Lehre von den substantialen Formen als einer Realität außerhalb des Intellektes nur durch Mißverständnis des Plato und Aristoteles entstanden.[2] Indem nun die platonisch-aristotelische Lehre von den Prinzipien in dieser historisch bedingten Gestalt von der Mehrzahl der Zeitgenossen und von ihm selber fallen gelassen wurde, konnten die allgemeineren, oben ausgelösten drei Sätze um so einfacher, klarer, lehrhafter herausgehoben werden.

Melanchthon beruft sich weiter auch auf die entsprechenden stoischen Sätze.[3] Sind doch die stoischen „allgemein-geltenden" Begriffe (κοιναὶ ἔννοιαι, notiones communes) auch als „eingeboren" bezeichnet worden. Und in diesem Sinne faßt sie der konziliatorische Melanchthon. Aber er empfing doch zuerst von Cicero diese Lehre in derjenigen Bewußtseinslage, welche seiner eigenen Situtation entsprechend war. Wie ich früher nachwies[4], hatte zur Zeit der römischen Weltherrschaft die Philosophie die Aufgabe, für die römischen Lebensbegriffe, für die na-

[1] Meine Einleitung in die Geistesw. I 244 ff.

[2] Erot. Dial. C. R. XIII 520 v. Plato u. Aristoteles: 'Uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur. Platonis grandiloquentia, qui saepe de ideis figurate loquitur, et prosopopoeias facit, praebuit occasionem posterioribus, ut fingerent ideas esse communes naturas, nescio ubi volitantes.' 529: 'genera et species nihil sunt extra intellectionem'.

[3] Loci 1559 p. 182, de lege naturae: 'Philosophi hoc lumen vocant noticiam principiorum, vocant κοινὰς ἐννοίας et προλήψεις'. Vgl. Erot. Dial. in C. R. 537, wo aus Lucian der stoische Begriff von τέχνη (ars) und von καταλήψεις (propositiones certae et firmae seu demonstrationes) unter weiterer Berufung auf Plutarch entwickelt wird.

[4] Archiv IV 4 S. 614 ff. (oben S. 9 ff.).

turalis ratio in den Lebensordnungen eine möglichst feste und allgemeine Grundlage zu gewinnen. Nach Cicero liegt diese Grundlage in dem unmittelbaren Wissen. Das Merkmal dieses Wissens besteht nach ihm darin, daß die unmittelbar gegebenen Grundvorstellungen bei allen Völkern auftreten. Solche durch den consensus gentium gesicherten Anlagen erstrecken sich über das ganze Gebiet menschlichen Leistungsvermögens (virtus).[1] Sie umfassen die Grundsätze des theoretischen Erkennens, Sittengesetz, Rechtsbewußtsein, Freiheitsbewußtsein. So werden sie von Cicero in einem schönen Bilde als das innere Licht bezeichnet, welches dem sinnenden und wirkenden Menschen seinen Weg erhellt. Wenn es nach Aristoteles und der Stoa der Erfahrungen bedarf, damit diese Wissenselemente zum Bewußtsein kommen, so hebt dies Cicero nicht hervor. Dagegen schildert er die Verdunkelung, welche sie durch die Leidenschaften des Lebens erfahren.[2]

Dieser Standpunkt Ciceros entsprach nun dem sittlich-religiösen Bedürfnis des Melanchthon. Für den priesterlich-aristokratischen und metaphysischen Standpunkt des Mittelalters handelte es sich um das Verhältnis der höchsten philosophischen Erkenntnis, zu welcher der Mensch von seinen natürlichen Anlagen aus gelangen kann, und der vollkommenen Theologie, zu welcher er sich vermittels der Offenbarung erhebt. Für Melanchthon handelt es sich um das Verhältnis zwischen einer allgemeinen überall wirkenden sittlich-religiösen Anlage und dem durch sie ermöglichten Glaubensvorgang. Das natürliche Licht und die Kirchenlehre waren auf der Basis ihrer Vereinbarung durch die Väter bei Thomas[3] und seinen Nachfolgern durch Schlüsse miteinander

---

[1] In der Auslegung Ciceros verbinde ich miteinander seine gleichförmige Heraushebung von Anlagen für die ganze virtus (bes. Fin. V 21, 59; Tusc. III Anfang) und seine Unterscheidung der theoretischen virtus und der drei praktischen virtutes, sonach auch die Unterscheidung der Anlagen für diese beiden Seiten menschlicher Tüchtigkeit in den Officien (Off. I 4 u. 5). Hieraus ergibt sich auch die Einbeziehung der Anlagen für die perspicientia veri. Die Unterordnung der intellektuellen Anlagen unter die virtus ist Off. I 6 dann noch nachdrücklicher herausgehoben. Hieraus ergibt sich eine Einbeziehung der Prinzipien des theoretischen Erkennens in die natürlichen Anlagen in einem weiteren Umfang, als dies bei Cicero angenommen zu werden pflegt. Nur daß er kein Interesse hatte, dies auszuführen.

[2] Wenn ich Cicero als ersten bezeichne, bei welchem in der uns erhaltenen Literatur diese wichtige Lehre vom lumen naturale auftritt, so ist dabei selbstverständlich vorbehalten, daß sie von Antiochus oder einem anderen Griechen zuerst aufgestellt sein mag. A. a. O. S. 619 (oben S. 13) habe ich aber hervorgehoben, wie die vom Kreise des Scipio Africanus minor, Panaetius und Polybius geschaffene römisch-griechische intellektuelle Bewegung von römischen Bedürfnissen geleitet war und wie auch die griechischen Professoren von dieser Zeit ab unter dem Einfluß der römischen Bedürfnisse standen.

[3] Für die Lehre vom natürlichen Licht bei den Vätern verweise ich auf die mei-

verkettet: ein Meer von abstrakten Möglichkeiten, Gründen und Gegengründen erstreckt sich grenzenlos in diesen Schriften: Alles Argumentation, deren Ziel intellektualistisch ist und die doch nicht zur Ruhe kommt als in der Vernichtung theoretischen Wissens. Melanchthon setzt in dem lebendigen sittlich-religiösen Vorgang die edle nach Wahrheit und Sittlichkeit strebende Menschennatur in ihrer Totalität zu dem Vorgang des Glaubens in Beziehung. Verband nun ferner Melanchthon die Lehre des Aristoteles von den Prinzipien mit der Lehre des Cicero von dem natürlichen Lichte, so konnte er dieser Grundlehre auch Lehrbücher nach synthetischer Methode unterordnen, wie sein didaktisches Bedürfnis sie forderte. So beginnt die Darlegung in den Loci: „Wie das Licht von Gott den Augen mitgegeben ist, so sind den menschlichen Geistern einige Erkenntniselemente mitgegeben, durch welche diese das meiste erkennen und beurteilen.“ Das Leben wäre ohne sie nicht menschenwürdig. Und auch in den weiteren Ausführungen Melanchthons bemerkt man den Einfluß von Cicero bis in die einzelnen Begriffe und Worte hinein.[1]

---

sterhafte Darstellung bei Harnack, besonders II 116 ff.; für Thomas' Lehre vom natürlichen Licht auf contra gentiles l. 1 c. 3; l. 3 c. 46: 'Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. In his quae sunt naturaliter nota, nemo potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat.' De verit. qu. 10 art. 6: 'In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.' Hiernach ist intellectus der habitus principiorum simplicium et complexorum; intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; unterschieden vom Intellekt ist ratio, ratiocinari das Vermögen des Schließens, das diskursive Denken.

[1] Melanchthon Erot. Dial. C. R. 647: 'Principia vocantur noticiae nobiscum nascentes, quae sunt semina singularium artium, divinitus insita nobis.' Damit vgl. Cicero Fin. V 21 § 59: 'Natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Nostrum est, ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere.' Tusc. III 1 § 2: 'Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum.' — Das insita des Cicero (auch Nat. I 44; Fin. I 31, IV 4 und 18; Leg. I 18) kehrt ferner bei Melanchthon wieder XIII 586: 'inseruit nostris mentibus hoc principium: Quodlibet est aut non est.' 608: der Mensch hat 'insitas notitias non aliunde acceptas' und ist daher kein Naturprodukt. 611: 'Numerorum notitia prius insita est mentibus.' Ebenso stammt der geschichtlich so wichtige Ausdruck des lumen naturale von Cicero. Ac. II 26: 'Ratio quasi quaedam lux lumenque vitae', Tusc. III 2 'naturae lumen'. Bei Melanchthon neben der Hauptstelle XIII 648: '(Principia) sunt enim lux divinitus insita mentibus' noch 514 von dem rationalen Denken: 'haec a naturali luce initium sumunt', 534 von den Zahlen: 'haec lux mentibus insita est', 577: 'Cum autem in natura rationali hoc lumen deus accenderit —', Loci theol. p. 182 Anfang von de lege naturae Ausführung des Bildes: 'Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae' etc. Übereinstimmend hiermit die breitere Ausführung des Bildes Erot. dial. p. 647: 'Ut lumen in oculis' etc. Zu den semina vgl. auch Mel. XIII 685: die angeborenen notitiae werden

Der Hauptbegriff, welcher aus Cicero zu Melanchthon übergeht, ist der des natürlichen Lichtes (lumen naturale); ein Ausdruck, welcher die Bedeutung dieses unmittelbaren Wissens für das Leben bezeichnet. Die Natur dieses Wissens, nach welcher es in einzelnen Wahrheiten besteht, die in das Erkennen und Leben eingehen, wird mit Cicero von Melanchthon durch die Ausdrücke: Wissensbestandteile (Notitiae), Elemente (Elementa) oder Prinzipien (Principia) bezeichnet.

Wenn Descartes in einem auffälligen Zirkel die Sicherheit der ursprünglich im inneren Lichte gegebenen Wahrheiten darauf gründet, daß Gott nicht täuschen kann: so findet sich bei Melanchthon dieselbe Wendung. Dem Standpunkt der Skeptiker gegenüber bleibt schließlich nur die Berufung auf den Willen Gottes, nach welchem im natürlichen Licht und der den Wahrheiten desselben eigenen Evidenz uns eine Führung für das Leben gegeben sein soll.[1]

Dritter Satz.

Diese Prinzipien zerfallen in zwei Klassen. Die einen Prinzipien sind spekulativ oder theoretisch, die anderen praktisch. Spekulativ sind die natürlichen Wahrheiten, auf deren Grundlage die mathematische und physikalische Erkenntnis aufgebaut wird. Eine solche Wahrheit ist: Das Ganze ist größer als jeder Teil desselben. Praktisch sind diejenigen natürlichen Wahrheiten, welche das Handeln der Menschen regieren. Eine solche Wahrheit ist: es ist dem Menschen angemessen, die Gesellschaft durch die Pflege der Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten.[2]

Aristoteles stellt neben seine Prinzipien, durch welche aus Wahrnehmungen die theoretische Erkenntnis konstruiert wird, nirgend Prinzipien, welche das Handeln regieren. Die allgemeingeltenden Begriffe der Stoiker schließen beide Klassen von Wahrheiten in sich. Cicero schließt sich in dem ersten Buch der Offizien an den Stoiker Panätius an; in diesem Zusammenhang unterscheidet er das theoretische und das praktische Leistungsvermögen und die Anlagen zu beiden. Diese Einteilung wurde in der scholastischen Tradition üblich. Daher bezeichnet Melanchthon die Einteilung der Prinzipien in theoretische (speculabilia) und praktische als eine damals ganz gewöhnliche.[3]

---

hier als semina honestarum artium bezeichnet. Der Ausdruck principia Fin. V 59 bei Mel. außer der Hauptstelle XIII 647 in seinem ganzen Gewicht 536, derselbe Ausdruck 566, 586. — Analogien bei Thomas z. B. S. th. I quaest. 12.

[1] C. R. XIII 645.

[2] Mel. Erot. dial. C. R. XIII 649. Loci theol. p. 182.

[3] Loci th. 182: 'Vulgaris divisio nota est, alia principia esse speculabilia — alia practica.'

Vierter Satz.

Die Wissenschaften (artes) beruhen nach Melanchthon alle auf unmittelbar gewissen Prinzipien. Dieselben stellen sich vornehmlich als propositiones primae dar. Aus den ersten Propositionen, welche alle Erkenntnisse begründen, werden solche abgeleitet, die als Hypotheses an die Spitze von Wissenschaften treten. So wird der Satz: die Natur des Menschen ist für einen bestimmten Zweck eingerichtet, in der Physik bewiesen, und tritt dann als Hypothesis, d. h. Lehrsatz, an die Spitze der Moral ohne Beweis.[1]

Melanchthon betont, ganz wie Cicero, die Unmittelbarkeit der Prinzipien, ihr Auftreten in jeder wohlgearteten Seele. Und er hebt zugleich, wie Aristoteles und seine scholastischen Nachfolger, hervor, daß an der Erfahrung diese unmittelbaren Wahrheiten zum Bewußtsein kommen.[2]

Anwendungen dieser Sätze auf die einzelnen Gebiete.

1. Zählen und Denken, Arithmetik und Dialektik sind einander nächstverwandt. Beide beruhen auf Axiomen, welche von aller Erfahrung unabhängig uns die Ordnung der Erfahrungen ermöglichen. Die Möglichkeit des Zählens und Denkens ist in dem natürlichen Lichte gegründet. Dieses erweist sich in dem Bewußtsein der Evidenz, welches das richtige Rechnen und Schließen begleitet. Die Wissenschaften der Arithmetik und Logik beruhen auf diesem natürlichen Lichte, das uns zum Zählen und Denken befähigt, und enthalten die Anleitung, diesen Operationen die höchste Vollendung zu geben.[3]

Unter den Axiomen dieser beiden Wissenschaften hebt er mehrere wiederholt heraus. Das Ganze ist größer als jeder Teil desselben. Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich. Jedem Ding kommt Sein oder Nichtsein zu. Die Schlußregeln sind ihm nur wissenschaftliche Formeln für etwas, das im natürlichen Lichte durch das Bewußtsein von Evidenz uns gewiß ist. Ähnliche Wahrheiten liegen auch der Geometrie zugrunde. Und sie herrschen in der Physik.[4]

---

[1] Erot. dial. p. 650. Alia divisio.

[2] Melanchth. de anima C. R. XIII 144: 'Nec turbemur vulgari dictu: nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Id enim, nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus obiectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinanda universalia, et ad iudicandum.'

[3] Melanchthon Erot. C. R. XIII 514, 534, 536, 611.

[4] XIII 536, 627, 685, 686.

2. Die Physik enthält den Übergang von den Axiomen der theoretischen Wissenschaften zu den Wahrheiten des Lebens. Der zentrale Punkt, zu dem die theoretischen Wissenschaften als zu der letzten Bedingung ihres gedankenmäßigen Zusammenhangs zurückgehen und von dem dann die Praxis ausgeht, aus dem sie erst die Sicherheit ihres Zieles empfängt, ist ihm das Gottesbewußtsein.

Dieses ist schließlich eingeboren und von keinem Beweis vermittelt. Wir vermögen die Zeichen der Außenwelt nur auf Gott zu deuten, weil ein Wissen unmittelbar in uns „erglänzt".[1] Auch diese Lehre, die wir dann bei Schleiermacher wiederfinden, ist nicht aus den bekannten Sätzen der Scholastiker entnommen, sondern wurzelt in Cicero.

Wie gern liest man diese Abschnitte bei Melanchthon. Es ist in dem Denken des Menschengeschlechtes ein großartiger Zusammenhang, welcher schließlich doch auf der Stellung des Menschen in diesem Universum beruht. Wie Melanchthon das Gottesbewußtsein erfaßt, ist er von Aristoteles und Cicero bedingt, und Kant, Humboldt, Schiller, Schleiermacher oder heute Sigwart sind ebenso mit diesen einfachen Sätzen in Übereinstimmung. Das Bewußtsein Gottes beruht auf dem gedankenmäßigen Zusammenhang des Universums und dem Sittengesetz in der Brust des Menschen. Durch die ganze Physik des Melanchthon geht von Anfang bis zu Ende die Stimmung des Aristoteles gegenüber der Gedankenmäßigkeit des Weltalls. Ein Strahl des Glanzes der kosmischen Betrachtung, welche den leuchtenden Bahnen der Gestirne folgt, ist in den Geist des Melanchthon gefallen. Nie verließ die Freude an den astronomischen und physikalischen Studien diesen Geist. Sie erheiterte ihn mitten in den rabies theologorum und der Erbärmlichkeit der damaligen politischen Welt. Sie erweiterte diesen Geist in seiner Haltung über dieses alles hinaus. In seiner Physik diskutiert Melanchthon das Fatum der Stoiker und die Atome der Epikureer mit einer Lebendigkeit, als wäre er ein Zeitgenosse des Cicero. Und in seiner Glaubenslehre widmet er einen ganzen Abschnitt dem natürlichen Gottesbewußtsein der Menschheit und der Bedeutung desselben.

In beiden Schriften Melanchthons wird das unmittelbare Bewußtsein Gottes durch Beweise für das Dasein Gottes unterstützt. Vergleicht man diese Beweisführung mit den fünf Argumenten des Thomas, so wird der Gegensatz zwischen Melanchthons Lehre vom natürlichen Lichte und der metaphysischen natürlichen Erkenntnis des Thomas besonders deutlich. Die Argumente des Thomas gehören dem Zusammenhang einer

[1] 'Immo aliquam etiam Dei notitiam (zwischen diesem, nämlich den angegebenen Unterschieden des einen und vielen usw.) fulgere in nobis oportet, ut ad eam accommodari signa possint.'

metaphysischen Wissenschaft an, die des Melanchthon, wie die Ciceros, dem natürlichen Auffassen.[1]

Das Gottesbewußtsein ist eine allgemein gegebene Überzeugung; es ist nur verdunkelt. Solche allen Völkern gemeinsame Überzeugungen sind wahr. Dieser Beweis ist eigentlich nur die Zergliederung des allgemein geltenden Gottesbewußtseins. Er ist höchst nachdrucksvoll von Cicero geltend gemacht worden.[2]

Die Beweise, die von der Natur zu Gott zurückgehen, sind von Melanchthon in seiner Physik und verkürzt in seiner Dogmatik gegeben worden. Der teleologische Beweis in der Physik schließt sich durchaus an Cicero in der Handhabung der äußerlichen Teleologie an, nach welcher die Gestirne um der Zeitrechnung willen sich bewegen und die Erde zum ruhigen Sitz des Menschen eingerichtet und mit Eßbarem versehen ist.[3] Und doch verbindet sich bei Melanchthon wie bei Cicero mit dieser äußerlichen Zweckmäßigkeitslehre das tiefe Gefühl für die immanente Teleologie im Weltall, besonders in den Bewegungen der Gestirne.

Melanchthons Beweise für das Dasein Gottes aus den Tatsachen der moralischen Welt schließen sich ebenfalls an Cicero an. Ein geistiges Wesen kann nicht aus der Materie hervorgegangen sein, sondern setzt eine Intelligenz im Grunde der Dinge voraus. Das Vermögen, die Erfahrungen in einem Zusammenhang zu ordnen, Gutes und Böses zu unterscheiden, dann die Stimme des Gewissens auch in dem Verbrecher, allgemein die uns eingeborenen Ideen, und unter ihnen besonders die Idee Gottes sind das sicherste Zeugnis der Gottheit von sich selber in unserem Innern. Und ohne einen solchen höheren Zusammenhang, ohne das Bewußtsein desselben könnte auch die Ordnung der Gesellschaft nicht bestehen.[4]

3. Im Zusammenhang mit diesem Gottesbewußtsein steht das Sittengesetz in der Brust des Menschen. Denn Gott ist der oberste Gesetzgeber der moralischen Welt, und das Zeichen des göttlichen Ursprungs

---

[1] Thomas, contra gentiles l. I c. 12, klarer aber Summa theol. Quaest. II Art. 3. Melanchth. loci, de creatione p. 62 ff. Beachtenswert die Zurückstellung des Beweises aus der series causarum efficientium in die siebente Stelle mit der Bemerkung: 'Septima est erudita.'

[2] Melanchth. loci theol. p. 63 vgl. mit Cicero Legg. I 24, besonders aber Tusc. I 30, wo neben den Obersatz: 'consensus gentium' auch der Untersatz des Melanchthon in dem Satz tritt: 'Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.' N. D. I 62.

[3] Vgl. Melanchth. Physik C. R. XIII bes. 345 ff. und sonst mit Cic. Tusc. I 67—70, besonders aber mit Cic. N. D. II 81 ff.

[4] Tusc. I 66. Legg. I 33. N. D. I 4; II 153. Vgl. Descartes, dritte Meditation: Gott hat das Gottesbewußtsein der Menschenseele als Marke des Urhebers aufgeprägt.

und der Würde des menschlichen Geistes ist das demselben von Natur einwohnende moralische Gesetz. „Das Gesetz der Natur ist die natürliche Kenntnis von Gott und der moralischen Führung oder dem Unterschied des Löblichen und Schlechten, von Gott in das Menschengeschlecht gelegt, ganz wie die Kenntnis der Zahlen von Gott in die menschlichen Geister gelegt ist."[1] Dieses natürliche Licht, durch welches wir das Bewußtsein der Autorität des Sittengesetzes und seines Zusammenhangs mit Gott haben, erweist sich in dem Urteil des Gewissens, sowohl in der Furcht vor Gottes Zorn, als der Gewissensruhe.[2] Daher gibt es angeborene praktische Prinzipien, Prinzipien des Lebens. „Praktische Prinzipien sind natürliche Kenntnisse oder von Natur bekannte Sätze, welche das sittliche Leben der Menschen regieren, so daß die Natur des Menschen den Unterschied des Göttlichen und Schlechten gewahrt, welcher in die Geister von Gott hineingelegt ist." Solche Prinzipien sind: es ist Gott im Tun des Löblichen und Vermeiden des Schlechten zu gehorchen; der Mensch ist für die Gesellschaft organisiert.

Diese Lehre Melanchthons ist Gemeingut der Tradition. Von den Stoikern gelangte sie hauptsächlich durch Cicero, Seneca und die römischen Rechtsquellen zu den Vätern und den Scholastikern.[3] In der besonderen Fassung schließt sich auch sie durchweg bis in die Worte hinein an Cicero an. Das schwerfällige scholastische Gewand streifte ihr Melanchthon ab und führte sie auf ihre antiken Quellen zurück.[4]

4. Das moralische Bewußtsein weist nach Melanchthon als auf seine Bedingung zurück auf die Freiheit des Willens. Ja der ganze Zusammenhang des sittlich-religiösen Lebens fordert die Freiheit als Grundlage. Melanchthon hatte das klare Bewußtsein, daß eine ideale Auf-

[1] Melanchth. Loci p. 139.

[2] Eth. doctr. Elem. C. R. XVI 171.

[3] Für Augustin vgl. Jodl, Gesch. d. Eth. I 377 die Hauptstellen, für die Scholastiker Gaß, Lehre vom Gewissen, Nitzsch's Jahrbücher f. prot. Theol. 1879, 3.

[4] Mel. C. R. XIII 649. Zu dieser Stelle nehme man die in ihrer eindrucksvollen Energie an bekannte Stellen Ciceros, besonders an das Zitat bei Lactanz erinnernde Definition XIII 566: 'Lex naturae est notitia principiorum practicorum de moribus, et conclusionum inde extructarum, congruens cum regula aeterna et immota mentis divinae, quae principia cernimus et amplectimur firmo assensu, quia notitiae eorum nobiscum nascuntur, divinitus insitae humanis mentibus in creatione, ut sint testimonia, quod sit Deus, et ostendant, qualis sit Deus, et regant ac iudicent actiones nostras.' Unter den Anklängen der zitierten Stellen Melanchthons an Cicero hebe ich noch besonders die öftere Benutzung des honestum in diesem Zusammenhang (z. B. de offic. I 14), das für Cicero so bezeichnend ist, und des aeternum (z. B. Leg. II 8) und immutabile (z. B. R. III 33. Mel.: immobile) hervor. Die ausführliche Polemik gegen die Epikureer in bezug auf die finis hominis (C. R. XVI 170ff.) entspricht ebenfalls dem Nachdruck dieser Polemik bei Cicero im zweiten Buch de finibus.

fassung des Lebens überhaupt, zumal aber die moralisch-religiösen Begriffe des Christentums nach Aufhebung der Freiheitslehre zusammenstürzen müssen. So wurde er nach kurzem Schwanken der Verteidiger der Freiheitslehre unter den damaligen Protestanten. Liest man seine Auseinandersetzungen, so findet man sich ganz in die Debatten versetzt, aus denen Ciceros Schrift de fato hervorgegangen ist. Nirgend ist er entschiedener von Cicero bedingt als hier.

Diese Debatten waren neu angeregt worden durch die Schrift des Lorenzo Valla de libero arbitrio (1493). Melanchthons Behandlung dieser Frage, ausführlich von ihm in drei Schriften gegeben, setzt sich zur Aufgabe, dem Kunststück Vallas entgegenzutreten. Dieser hatte in einem Dialog voll Geist und Leben die kirchliche Lehre von der Prädestination und die stoische Lehre von dem allumfassenden Kausalzusammenhang der Natur durcheinander zu verstärken gesucht.[1] Hierbei war sein wirkliches Ziel, auch die Handlungen der Menschen der Notwendigkeit in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen unterzuordnen. Mit seiner Schrift beginnt die Einwirkung der stoischen Lehre von dem notwendigen und lückenlosen Kausalzusammenhang im Universum auf die Philosophie. In Hobbes und Spinoza sollte dann, wie ich nachweisen werde, die Einwirkung der Stoa sich mit der Macht der von Galilei begründeten modernen Naturerkenntnis verbinden. Damit erreichte für dieses Stadium des Naturerkennens die Herrschaft der Naturbegriffe über die Auslegung der geistigen Tatsachen ihren Höhepunkt. Melanchthon trat dieser Bewegung gleich bei ihrem Beginn entgegen. Insbesondre tadelt er mit Recht bei Valla die überlegte und listige Vermischung der Lehre von der notwendig wirkenden Natur mit der Lehre von der Prädestination. Oft seit dieser Zeit ist der Kunstgriff dieser Vermischung wiedergekehrt, zumal bei Theologen, welche mit dem modernen Denken oder bei Philosophen, welche mit der Theologie einen bequemen Ausgleich so herbeiführten. Dieser Konfusion stellt sich Melanchthon gleich bei ihrem ersten Auftreten entgegen. Demnach behandelt er die beiden Klassen von Angriffen gegen die Freiheitslehre jede für sich, die Lehre vom ausnahmslos und universell wirkenden Kausalzusammenhang und die Lehre von der Prädestination.[2]

[1] Melanchth. de anima C. R. XIII p. 158. Es gelte: 'considerare discrimen stoicarum opinionum et doctrinae ecclesiasticae, in quam stoica deliramenta Manichaei et Valla impie transfuderunt.' Vgl. gegen Vallas Schrift XVI 193, 194, wo seine Schrift mit harten Worten auf Widerspruchsgeist und Eitelkeit zurückgeführt wird.

[2] De anima C. R. XIII 158, Abschnitt de libero arbitrio. Die einen Gegner der Freiheit vertreten die fatalis necessitas der Stoiker, sie heben jede contingentia im Weltlauf auf. Die andern Gegner deuten nur hin auf die infirmitas humanarum virium.

Gegen den gefährlicheren Gegner wendet er sich mit der weit größeren Leidenschaft. Die Diskussion dieses Streites zwischen der Lehre von der notwendig wirkenden Natur und der Lehre von der Freiheit schließt sich durchweg an die Debatten an, welche in Ciceros Schrift über das Fatum uns entgegentreten. Und seine eigene Ansicht ist dieselbe, welche auch Cicero verteidigt.[1]

Die Freiheit ist gewiß. Denn wir finden in uns das Bewußtsein, daß unsere äußeren Handlungen in unserer Macht sind. Dies Bewußtsein ist allen Einsichtigen und Frommen gemeinsam. Das Bewußtsein des Sittengesetzes in uns schließt aus, daß wir Gott als die Ursache der bösen Handlungen betrachten. Diese Sätze sind, ausgenommen die theologische Wendung, bei Cicero und Plutarch zu finden; als der geniale Erreger all dieser Diskussionen muß Carneades, einer der schärfsten Denker aller Zeiten, angesehen werden. Er widerlegte aus dem Bewußtsein der Freiheit und der sittlichen Verantwortung die stoische Lehre von der notwendig wirkenden Natur.[2]

Melanchthon bekämpft alsdann die Beweisführungen der Stoiker für das notwendige Wirken der Natur. Er bringt in der Ethik die stoische Argumentation auf mehrere Syllogismen, und diese löst er dann auf. Zwei Beweise der Stoiker treten bei ihm hervor; sie sind beide in Ciceros Schrift enthalten.

Der eine der beiden Beweise geht von dem Konnex der Ursachen und Wirkungen in der Natur aus. Dieser besteht ohne Unterbrechung und mit einem Zwang von der Ursache zur Wirkung. Er geht von den Stellungen der Gestirne zueinander zu den Beleuchtungsverhältnissen auf der Erde, dem Klima, dem Temperament, aus welchem dann schließlich die Handlungen sich ergeben. Diese Sätze, welche aus dem Prinzip vom logischen Zusammenhang in der Natur, aus dem Satze vom Grunde entspringen, entsprechen der heutigen Lehre von dem lückenlosen physischen Zusammenhang aller Vorgänge im Universum nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft. Melanchthon beruft sich für ihre Widerlegung

---

[1] Zu Melanchthons Begriff der Willensfreiheit vgl. XXI 14 ein Blatt aus seinem Nachlaß: 'Cognitio servit voluntati. Nam perinde ut Tyrannus est in re publica, ita voluntas in homine. Et ut Consiliarius Tyranno subiectus, ita sic et intellectus.'

[2] Melanchthon, am gründlichsten Elem. doctr. Eth. C. R. XVI 189ff., dann de anima C. R. XIII 157ff., Loci th. 65ff. Damit vgl. Cic. F. c. 14ff., Plutarch in der Schrift über die inneren Widersprüche in der stoischen Lehre c. 34 u. 47. Über die Stellung des Carneades in dieser Debatte vgl. Schmekel Philosophie der mittleren Stoa S. 155—184. Daß Melanchthon die Schrift des Plutarch gelesen und bei der Darstellung und Widerlegung der stoischen Lehre benutzt hat, beweist das Zitat in den Elem. Eth. 195, aus Melanchthon hebe ich besonders hervor El. d. Eth. 197 oben. Entsprechend dem bei Melanchthon außer Cicero auch Aristoteles Eth. III 7, 1113, b, 6.

ausdrücklich auf die Einwendungen Ciceros in seiner Schrift über das Fatum, schließlich sonach auf den großen Carneades.

Cicero leugnet die Notwendigkeit in diesem Zusammenhang. Bestände diese, so würde auch der Grund der Begierde in den ihr voraufgehenden Naturursachen gelegen sein. Dann wären auch unsere Handlungen nicht in unserer Gewalt. Sonach würde weder sittliches Urteil noch Strafe einen berechtigten Sinn haben. Da wir nun aber über deren Recht unmittelbar gewiß sind, da auf diesem unzerstörbaren Bewußtsein die ganze Ordnung der Gesellschaft beruht, so kann die Notwendigkeit in Vorgängen der Natur sich nicht auf die psychischen Vorgänge erstrecken. Vielmehr tritt hier in der psychischen Welt zu den vorausgehenden und äußeren Ursachen, welche auf den Menschen wirken und deren Charakter Notwendigkeit ist, eine innere Ursache, deren Charakter Freiheit ist. Dieser Charakter drückt sich aus in dem sittlichen Urteil und dem Recht zur Strafe. Diese Sätze des Cicero hat sich Melanchthon bis in die Worte hinein angeeignet. Er ergänzt sie nur durch die scholastische Unterscheidung, nach welcher im Gegensatz zur Notwendigkeit aus der Freiheit in Gott und in den geistigen Wesen die Kontingenz hervorgeht.[1]

Bewegte sich diese erste und wichtigste Beweisführung der Stoiker auf dem Gebiete der realen Verkettung von Ursachen und Wirkungen, so liegt eine zweite geringere auf dem Gebiete der logischen Verhältnisse. Der Wahrheit kommt Unveränderlichkeit zu. Die Wahrheit ist sonach unabhängig von der Zeit. Sonach muß das der Zukunft Angehörige denselben Charakter der Notwendigkeit tragen, den es einmal haben wird, wenn es zur Vergangenheit geworden ist. Cicero ist Konsul gewesen: Dieser Satz ist wahr, und sein Gegenteil ist falsch. Dasselbe muß dann auch von dem Satze gelten: Cicero wird Konsul sein. Sonach sind alle disjunktiven Sätze, welche zwei Möglichkeiten in bezug auf menschliche Handlungen offen lassen, falsch. Indem Melanchthon diese Beweisführung gegen die Freiheit hinstellt und an ihre Widerlegung herantritt: beruft er sich selber auf die entsprechenden Stellen des Aristoteles und Cicero. Er findet die Lösung der Schwierigkeit mit Aristoteles darin: eine Aussage ist wahr, welche der Wirklichkeit entspricht; da nun diese in bezug auf das Zukünftige in den angenommenen

---

[1] El. Eth. Doctr. p. 195 ff. zu vergleichen mit Cic. Fat. bes. §§ 23, 25 ff., 31, 39 ff., 48, damit vgl. auch für die gemeinsame Terminologie des Cic. u. Mel. N. II 97. Fat. 18. Die schöne Abhandlung Trendelenburg's, Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, Beiträge II 112 ff., hat eine Lücke zwischen der Stoa und den Neuplatonikern und Boethius, sonach an der hier wichtigen Stelle.

Fällen noch unbestimmt ist, kann auf solches Zukünftige der Ausdruck Wahrheit nicht angewandt werden.[1]

Ein anderes ist die Diskussion über die Notwendigkeit im Zusammenhang aller Naturvorgänge und über den freien Willen; ein anderes der Streit über das Verhältnis dieses freien Willens zur Prädestination. Die erstere Frage ist nach Melanchthon einer absolut sicheren und reinlichen Entscheidung fähig. In der anderen Frage handelt es sich um ein Weniger oder Mehr, und Melanchthon hat in bezug auf die Abgrenzung dieser elastischen Begriffe erhebliche Veränderungen durchgemacht. Zweierlei ist hervorzuheben. Die Wirkung der Sünde auf die natürlichen Anlagen des Menschen wird von Melanchthon durch Begriffe ausgedrückt, welche sich bereits bei Cicero vorfinden. In einer höchst merkwürdigen Stelle schildert Cicero, wie die Funken des natürlichen Lichtes in unserer Seele bald durch schlechte Sitten, irrige Vorstellungen, Märchen der Dichter und Ansteckung durch die Menge verdunkelt, erstickt und depraviert werden.[2] Wenn diese Grundvorstellung gesteigert wird, entstehen die Begriffe von der Wirkung der Sünde auf die natürlichen Anlagen, insbesondere auf die Freiheit, die bei den Vätern bis auf Melanchthon zu finden sind. Ein zweiter Punkt ist hervorzuheben. Melanchthon war in den humanistischen Ideen erzogen gewesen. Eine kurze Zeit durch überwältigte seinen milden, sittlich zarten Geist die ungestüme Energie der Prädestinationslehre Luthers. Aber dann besann er sich auf sich selbst: er forderte für die Freiheit im protestantischen Christenleben einen Spielraum. Und jeder Angriff, den er darüber von den lutherischen Zeloten erfuhr, hat nur in ihm die Überzeugung verstärkt, daß auf dem Bewußtsein der Freiheit der ganze Prozeß der Sittigung der Menschheit beruht.

5. Dem natürlichen Lichte gehört nach Melanchthon auch unsere Überzeugung von der Unsterblichkeit an.

Wenn antike Philosophen sie bestreiten, so entspringt das aus der Verfinsterung durch die Sünde. Er begründet seine eigene Beweisführung auf Xenophon, Plato und Cicero. Er hebt mit kritischem Verstand zwei Argumente als beweiskräftig heraus. Auch hier folgt er seinem Führer Cicero, indem er das Metaphysische abschüttelt und an die Tatsachen des Bewußtseins sich hält. Es ist in der Seele ein Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit Gott, ein hohes Gefühl ihrer Würde. Dasselbe wird durch den Schluß bestätigt, daß das uns einwohnende natürliche Licht nicht aus der Materie entstehen kann. Die Unterscheidung des

[1] Melanchth. a. a. O. 197f. vgl. mit Cicero Fat. 21ff., Aristot. bes. de interpr. c. 9. Dazu Trendelenburg a. a. O. 167ff. Zeller II 2[3] S. 220, 589.

[2] Cic. Tusc. III 1ff. vgl. Legg. I 33.

Guten und Bösen im Gewissen, das Bewußtsein der Verpflichtung, der Richterspruch des Gewissens in uns schließen aus, daß die Straflosigkeit des Tyrannen oder Mörders das letzte Wort Gottes sei. Sie fordern, daß der beste Teil des Menschengeschlechtes nicht zum Untergang bestimmt sei. Die ganze Stimmung in dieser Betrachtungsweise ist aus dem berühmten Abschnitte der Tusculanen des Cicero. Und die einzelnen Sätze sind aus diesem Abschnitte des Cicero, aus Platos Phädon und seinen Darstellungen des Totengerichtes im Gorgias und der Politie entnommen.[1]

Ich habe die Akten ausführlich vorgelegt. Und nun frage ich, ob nicht bei Melanchthon die ganze Lehre der natürlichen Theologie, wie sie dann die englischen Deisten und die deutschen Rationalisten im 18. Jahrhundert verkündigt haben, bereits vorliegt? Es bedurfte nur, daß der Mythus vom Sündenfall und die Verwendung, welche Paulus von diesem macht, in Wegfall kam, und die natürliche Theologie war da: nicht ein Keim derselben, ein Anfang, sondern gerüstet und gewappnet, fertig und ganz. Und auch das glaube ich bewiesen zu haben, daß unter den Quellen dieser natürlichen Theologie Cicero die erste Stelle einnimmt, Aristoteles und die Scholastiker hinter ihm zurücktreten.

Gewiß umgibt den Melanchthon die ganze Tradition der Väter und Scholastiker. Ihre Begriffe sind ihm bekannt. Sie werden von ihm benutzt. Aber der metaphysische Zusammenhang, in welchem diese Begriffe bei den Scholastikern stehen, ist für ihn unbrauchbar. Selbstbesinnung, Tatsachen der inneren Erfahrung: hierin ist ihm die Grundlage der philosophischen und theologischen Erkenntnis gegeben. Und hierin begegnet sich sein Bedürfnis mit dem, was die Philosophie im römischen Imperium an der Wende der alten und neuen Zeitrechnung hervorgebracht hatte. Auch Luther hat in seinen Tischreden den Cicero weit über den Aristoteles gestellt. Das was in dieser großen Epoche dem Humanismus und der Reformation gemeinsam war, verband auch beide mit der Zurückwendung der Philosophie in das lebendige willenskräftige Subjekt, deren erster Zeuge für uns Cicero ist.

5.

Die philosophischen Lehrbücher Melanchthons sind unübertroffene Muster von Klarheit, Ordnung und eleganter Angemessenheit des Vortrags. Dieses größte didaktische Genie des Jahrhunderts befreite die philosophischen Wissenschaften von der Kasuistik des scholastischen

[1] Melanchthon Hauptstelle de an. C. R. XIII 173, Abschnitt: de immortalitate animae humanae, womit vgl. besonders Cic. Tusc. I 26—81.

Denkens, den ins Maßlose getriebenen Distinktionen der Begriffe, der verkünstelten Sprache und dem ganzen Staub des Mittelalters. Und doch hielt es zugleich den Humanisten gegenüber die logische Gründlichkeit im Vortrag aufrecht. Nur ein neuer Lebensatem ging nicht von ihm aus.

Melanchthon und seine humanistischen Geistesverwandten sind die Urheber einer philologischen Philosophie. Melanchthon insbesondere hat eine neue deutsche peripatetische Schule gegründet. Seine Bemühung um die propädeutische Verwertung der Philosophie auf dem Katheder schließt sich an Aristoteles an. Den reinen Aristoteles zum Verständnis und zur Anerkennung zu bringen, war der Lebensplan des Jünglings gewesen, und der Mann hat diesen Plan in erheblichem Umfang verwirklicht. Doch ging es schon bei der Auslegung des Aristoteles durch Melanchthon nie ohne eingreifende Umdeutungen ab, welche seinen Meister vereinfachen und ihn dem Nominalismus, dem gesteigerten Naturwissen, vornehmlich aber den christlichen Gedanken anpassen. In seiner Behandlung der antiken Ethik ist Neigung und Arbeit gleichmäßig geteilt zwischen Aristoteles und Cicero. Neben der Erklärung von vier Büchern der nikomachischen Ethik und den Erläuterungen zur Politik stehen die Prolegomena zu den Offizien des Cicero und die Scholien zu dieser Schrift. Noch viel weiter aber entfernen sich seine eigenen Lehrbücher von seinem Meister. Dieselben schließen sich meist an die aristotelische Stoffgliederung an, etablieren aber auf dieser Grundlage einen dem Wissen der Zeit angepaßten christlichen Humanismus.

Unter diesen Lehrbüchern schloß sich seine Dialektik am nächsten an Aristoteles an. Er wollte nach seiner ausdrücklichen Erklärung hier den Aristoteles nur aus sich und etwa dem Alexander Aphrodisiensis und dem Boethius interpretieren. Aber diese Dialektik ist doch auf dem Wege von Aristoteles über Thomas zu Christian Wolff. Agricola hatte an die Stelle der aristotelisch-scholastischen Universalienlehre ein Erkennen der Gleichförmigkeiten in der Natur durch das abstrakte Denken gesetzt. Nach Melanchthon entsteht aus dem Zusammenwirken der Eigenschaften der Wirklichkeit mit den Anlagen des menschlichen Geistes die systematische Erkenntnis nach synthetischer Methode. Dies Zusammenwirken von Erfahrung und Denken kann dann näher nach ihm als das von Erfahrung, angeborenen Prinzipien und Schlußverfahren bestimmt werden. Wohl ist nirgend in dieser Dialektik ein Hauch vom Lande der Zukunft her. Der allgemeinen Erfahrung gehören nach ihr alle Tatsachen an, über welche die verständigen Leute einig sind, und kein Versuch wird gemacht, anstatt dieses vulgären Maßstabes einen kritischen an die Erfahrungen anzulegen. Das Recht, von einer beschränkten Zahl von Fällen in der Induktion zu einem allgemeinen Satze fort-

zugehen, wird auf die Abwesenheit von negativen Instanzen gegründet. Aber anstatt der Universalien haben wir hier eine beschränkte Zahl von Begriffen und Axiomen, welche in den Anlagen des Menschen gegründet sind und vermittelst deren die Erfahrungen im Denken konstruiert werden; die Bedeutung des Mathematischen für diese Konstruktion wird überall betont; die Denkmittel werden in musterhafter Klarheit entwickelt, aufsteigend von den Elementen zu zusammengesetzteren Formen. So fand die cartesianische Philosophie, als ihre Einwirkung von außen sich geltend machte, ein vorbereitetes Feld.[1]

[1] Agricola hatte beabsichtigt, über die Frage von den Universalien zu schreiben. Seine Aufzeichnungen sind dem ersten Buch des Werkes De inventione einverleibt. Den Universalien entspricht eine communis et universalis natura. Ohne diese hülfe dem Intellekt sein Zusammentun der einzelnen Dinge nicht. 'Singularia in universali conveniunt.' — Melanchthons Dialektik erschien 1520 als Compendiaria dialectices ratio (C. R. XX 711 ff.), dann nach verschiedenen Auflagen ganz umgearbeitet als Erotemata dialectices 1547 (C. R. XIII 513 ff.). Für die Compendiaria ratio im Unterschied von den Erotemata ist charakteristisch, daß in ihr die sechs letzten Prädikamente und die Postprädikamente, die erkenntnistheoretischen Erörterungen und die Behandlung der Fehlschlüsse am Ende fehlen. Die Zahl der Loci ist eine geringere. Beachtenswert sind die Bedenken gegen die Konversion der Urteile und die dritte Schlußfigur (Laurentius Valla). Als seine Quellen treten hervor: Aristoteles vgl. S. 762, Cicero (rhetorische Schriften) vgl. S. 734 ff., Quintilian vgl. S. 717, 747, 750, 753, 762. Er verweist auf Georgios Trapezuntios S. 763 und auf Erasmus S. 728. In den Erotemata zitiert er eine ungemeine Zahl von Schriftstellern. Von alten Schriftstellern den Xenophon S. 640: Plato S. 516, 20, 39, 45 f., 69, 84, 92, 608, 23, 52 f., 58, 74, 80, 707, 17, 25, 40; Aristoteles 527, 37, 45 f., 58, 74, 87, 90, 95, 97, 99, 617, 24, 28, 48, 52 f., 55 f., 67, 72, 81, 92, 713, 27, 29 f., 36 f., besonders aber ist S. 750 für das Verhältnis des Aristoteles als Quelle zu der Schrift wichtig; Cicero S. 515 f., 71 f., 603, 08, 19 f., 24, 29, 34, 40, 44, 60, 65, 87, 93, 747, Seneca S. 527, 689; Andronicus S. 570; Plutarch S. 537, 718; Lucian S. 537, 658; Euclides S. 640; Ptolemaeus S. 553; Galen S. 652, 74, 78; Alex. Aphrod. S. 515; Gellius S. 749; Homer S. 536, 73, 661, 730 f.; Sophocles S. 744; Euripides S. 711; Aesop. S. 723; Thucyd. S. 744; Demosthenes S. 623, 43, 45, 706; Isocrates S. 662; Horaz S. 660; Virgil S. 742; Corpus iuris S. 691. Von Schriftstellern der christlichen Welt zitiert er Boethius S. 518, 20, 65, 68; Irenaeus S. 717; Chrysostomus S. 740; Hieronymus S. 748; Augustin S. 559, 628, 32, 69, 737; Petrus Hispanus S. 515; Duns Scotus 520 (verwirft seine Lehre); Valla 609, 55, 747 (polemisiert gegen ihn); Picus 719. — Der Gang der Erotemata ist: Buch I nach einer Einleitung über Wesen und Inhalt der Dialektik. Er beruft sich hier auf den Petrus Hispanus. 'Dialectica est ars artium, scientia scientiarum (Wissenschaftslehre), ad omnium methodorum principia viam habens.' Ihr erster Teil ist die explicatio simplicium vocum. Dann folgt die Behandlung von definitio (nominis; rei, von der acht Arten) und von divisio (vier Arten). Den Schluß bildet de methodo, d. h. Nachweis des Verfahrens, sich dieser Einsichten über die simplices voces zu bedienen. Buch II handelt de compositione. Die einzelnen Worte und Begriffe werden zunächst zum Satze verbunden. A. de propositione a) categorica 1. affirmativa — negativa. 2. universal. — particul. 3. indefinita — singularis. b) hypothetica. 4. vera — falsa. 5. necessaria — contingens — impossibilis. B. de oppositione et conversione (Nutzen der Konversion anerkannt). C. De modalibus (propositionibus). Buch III handelt über

Melanchthons Lehrbücher der Physik und Psychologie sind ihrem Hauptstoff nach ebenfalls aus Aristoteles geschöpft. Aber sie vermehren diesen Stoff aus der erweiterten Naturerkenntnis der Zeit und biegen den Aristoteles in das Theologische um. Sie erregen noch unter einem anderen als diesem schulmäßigen Gesichtspunkt das Interesse des Historikers. Diese beiden sonst so verstaubten und veralteten Schriften sind für das Verständnis der eigensten Lebensbedingungen des protestantischen Dogma Dokumente ersten Ranges. Niemand hat sie bisher in diesem Sinne zu verwerten verstanden. Sie bezeugen auch für diesen Lebenskreis ein allgemeines Verhältnis. Nach dem Wegfall der Universalienlehre ist als Kern von Aristoteles, ebenso von Plato und der Stoa eine Theologie und ein Panpsychismus zurückgeblieben, welche den in Deutschland noch lebendigen, volksmäßigen und kirchlichen Aberglauben in sich aufzunehmen und durch allgemeine Gedanken zu begründen höchst fähig waren. Dies ist ein sehr wichtiger Bestandteil der Atmosphäre des Reformationszeitalters gewesen.

Das Lehrbuch der Physik war besonders sorgsam gearbeitet und geschrieben. Nach der Einleitung beginnt das erste Buch, entsprechend der fundamentalen Bedeutung der Lehre vom Lumen naturale für das System des Melanchthon, mit dem im natürlichen Lichte enthaltenen Gottesbewußtsein. Dieses bildet die Grundlage für das ganze Werk. Dann folgt als Hauptteil des ersten Buches eine ausführliche Himmelskunde, welche als eine gute Darstellung der ptolomäischen Astronomie anerkannt ist. Die anderen Bücher enthalten die aristotelische Lehre von den Zweckursachen, der Bewegung, den vier Elementen und den Eigenschaften der Naturprozesse. Aber in diesen aristotelischen Stoff tritt nun anstatt seines ursprünglichen Zusammenhanges eine Richtung ganz anderer Art. Im Unterschied von Aristoteles bildet in Melanchthons Physik Gott nicht den Schlußpunkt, sondern den Ausgangspunkt. In theologischem Interesse wird die copernikanische Lehre verworfen. In demselben Interesse wird die Ewigkeit der Welt durch die Schöpfungslehre ersetzt. Und indem die substantialen Formen ausgeschaltet werden, bleibt im aristotelischen Lehrganzen ein buntes Gewimmel von Kräften als Erklärungsgrund des Geschehens zurück: Gott, die Gestirnkräfte, die

---

die Verbindung der Urteile und behandelt 1. Syllogismus, 2. Enthymem, 3. Induktion, 4. Exempel, 5. Sorites, 6. de regulis consequentium. Buch IV enthält die zweite Hälfte der Dialektik. Die erste bisher behandelte war iudicatrix, nunmehr folgt die andere: inventrix, nämlich die Topik, nebst kurzer Anweisung zur Auflösung der Trugschlüsse. In diesem Buch benutzt er besonders Agricola de inventione. Diese Übersicht zeigt überall die Anpassung des aristotelischen Organon an den durch die Schule der Scholastik erworbenen Standpunkt der Zeit.

in den Elementen wirksamen Gegensätze, die Materie und die vegetativen, animalischen sowie die vernünftigen Seelenkräfte. Das Band der Universalienlehre, welches die Welt zusammenhielt, ist gelöst. Dafür dringen von Pico und dem ehrfürchtig geliebten Reuchlin her Bezüge anderer Art ein. Vor allem wird von Melanchthon nun aus der Spätscholastik eine Unterscheidung eingeführt, welche dem Naturwissen und der Herrschaft des Verstandes einen Herrschaftsbezirk abgrenzt, jenseit desselben aber der Phantasie des Glaubens freie Bahn macht. Es ist dieselbe Unterscheidung, deren sich später in ganz anderem Interesse Leibniz bedient hat. Im Verstande Gottes ist ein gesetzlicher und notwendiger Zusammenhang gegründet. Derselbe erscheint vor allem in den Bewegungen der Gestirne, welche durch physische Notwendigkeit nach Gesetzen, sonach nicht durch Gestirngeister hervorgebracht werden. Von dieser gesetzlichen und notwendigen Ordnung getrennt und doch überall eingemischt in sie, besteht im Weltall das Wirken der freien Kräfte und des Zufalls. Dem System des Notwendigen steht im Weltall das der Kontingenz gegenüber. Ist das Notwendige durch die Rationalität in Gott bedingt, so entspringt die Kontingenz aus der Freiheit in Gott und in allen guten und bösen Geistern sowie aus dem Regellosen im Fluß der Materie, sonach in den Elementen und ihren Mischungen. Und zwar schaltet der freie Wille in Gott souverän über den Naturgesetzen. Dies zeigt sich in den Wundern, die mit historischer Glaubwürdigkeit überliefert sind. Die Wunder sind für diese Weltansicht die Bezeugung der göttlichen Freiheit, so ruht auf ihnen sehr wesentlich das Zutrauen zu der Vorsehung und der Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Und auch jetzt, ja überall und beständig, bezeugt das, was die Regeln überschreitet, das Walten freier Kräfte. Unsichtbare sympathische Bezüge walten in der Natur. Die Gestirne wirken auf die Temperamente der Menschen, und diese bestimmen dann die Schicksale derselben. Sie haben selbst über die Neigungen der Menschen eine geheime Gewalt, welche näher zu erörtern Melanchthon Scheu trägt. Der Zufall quillt unaufhörlich aus der Unruhe der Materie und der Freiheit der Geister. Nicht weniger als sechs Ursachen des Zufalls können unterschieden werden, Gott, seine Diener die frommen Engel, die bösen Geister, die Temperamente, die von den Sternen kommenden Neigungen, die Charaktere und endlich die ruhelose Beweglichkeit der Materie. Man sieht Söhne desselben Vaters von ganz verschiedener körperlicher und seelischer Kraft: über ihrer Geburt haben verschiedene Sterne gewaltet. Sind die Sonne, der Mond, Venus und Merkur günstig zur Stunde der Geburt, dann werden Dichter, Musiker, Redner geboren; wo Saturn und Mars hindernd dazwischentreten, entstehen unter ihrem Scheine unmu-

sische und harte Geister. Pflanzen und Fische empfinden die Kräfte der Gestirne. Es gibt Zeichen kommender Ereignisse in der Natur, welche, unabhängig vom natürlichen Kausalzusammenhang, das Zukünftige andeuten. Solche magischen Bezüge stammen von den bösen Geistern. Eine dunkle Kraft ist den Verwünschungen eigen, diese Kraft stammt von den Dämonen, und der Beschwörer vermag sie anzurufen. Es gibt Bündnisse zwischen Zauberern und dem Teufel, diese ermöglichen den Bösen herbeizurufen und in Dienst zu nehmen, und durch solchen Vertrag sagt der Mensch seinem Schöpfer ab. Durch den Teufel ward Polykrates verführt, sein Glück für beständig zu halten, und so gelangte er zu den Handlungen, die seinen Untergang herbeiführten. Zu Nürnberg zeigte neuerlich der Teufel einem Priester in einem Kristall Schätze; der Priester fand auch vor der Stadt in einer Höhle die Truhe und bei ihr lagernd einen schwarzen Hund: als er hineindrang, stürzte die Höhle ein, tötete ihn und schloß sich wieder. Unter diese Dinge, die „außer der Ordnung der Natur" sich ereignen, zählen auch die Geistererscheinungen. Melanchthon erwähnt das merkwürdige Motiv, das im Don Juan verwandt wird, die Statue, welche zu sprechen beginnt: „Du eilst der Strafe zu, Unrecht ruft Sühne herbei." Er erzählt dann, wie man in der Luft oftmals die Geister kämpfender Heere erblickt habe. Solche Erscheinungen sind Bilder künftiger Dinge. Auch Mißgeburten mögen Zeichen außerordentlicher bevorstehender Ereignisse sein. Kurz, mit Faust zu reden:

Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
Daß niemand weiß, wie er ihn meiden soll.
Wenn auch ein Tag uns klar vernünftig lacht,
In Traumgespinst verwickelt uns die Nacht;
Wir kehren froh von junger Flur zurück,
Ein Vogel krächzt; was krächzt er? Mißgeschick.
Von Aberglauben früh und spät umgarnt —
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt —

In derselben Richtung bewegt sich seine Schrift über die Seele. Sie ist eine Umbildung der aristotelischen Schrift aus theologischem Gesichtspunkt, unter Benutzung der damaligen Naturerkenntnis. So beginnt sie mit einer ausführlichen Anatomie des Menschen, welche von Aristoteles und Galen bis auf den Zeitgenossen Vesalius die anatomischen Arbeiten benutzt. Bei den Rippen bemerkt er, doch wohl nicht ohne Schalkhaftigkeit: „Wenngleich Eva aus einer Rippe Adams geschaffen ist, so ist doch bei Mann und Frau die Zahl der Rippen gleich. Daher muß man annehmen, daß der Mann früher dreizehn Rippen gehabt hat. Die dreizehnte Rippe war da, wo der Mann sich gürtet; diese wurde herausgenommen und aus ihr Eva geschaffen." Nach dieser eingefügten Darstellung der herrschenden Anatomie, welche der Einschiebung der herr-

schenden Astronomie in der Physik zu vergleichen ist, schreitet dann Melanchthon nach der Ordnung der aristotelischen Begriffe vorwärts. Angeknüpft an den Begriff der vegetativen Seele, folgt zunächst eine kurze Physiologie der Ernährung. Dann Betrachtungen über den Schlaf und die Träume. Schon unter den natürlichen physisch bedingten Träumen finden sich weissagende, sie entstehen in einem Temperament, welches zum Traum begabt ist. „Ich könnte vieles der Art aus dem letzten Kriege berichten.“ Andere Träume sind prophetisch und werden von Gott in den Seelen hervorgebracht. Es gibt aber auch diabolische Träume: Bilder von Gastmählern und Tänzen stellen sich den Hexen dar, die dabei doch das Gemach nicht verlassen. Solche diabolische Träume könnte Melanchthon besonders von den Wiedertäufern berichten. Nun folgt die Lehre von dem Generationsvermögen. Weiterhin dann Sinnesorgane, äußere Wahrnehmung, der innere Sinn, in welchem die Eindrücke verbunden werden. Das Begehrungsvermögen und die aus ihm stammenden Affekte, das Vermögen der Ortsbewegung. Wie nunmehr in der Stufenfolge der Seelenvermögen die geistige Kraft, das höchste geistige Vermögen (mens) erreicht ist, schildert Melanchthon dieses zugleich als inneres Licht, als architektonisches Vermögen, welches die Erfahrungen konstruiert, und als Gewissen, welches nach unveränderlichem Gesetz das Böse ahndet. Er gibt hier eine ausführliche Lehre von den angeborenen Ideen. Er bezieht den Unterschied zwischen dem tätigen und leidenden Verstande bei Aristoteles in diesem Sinne auf den der Auffassung des Gegebenen und der erfinderischen Selbsttätigkeit des Geistes, freilich mit starker Umdeutung des Aristoteles. Den Gipfel des Werkes erreicht er dann in der ausführlichen Darstellung des freien Willens und der Unsterblichkeit des Geistes. Neben die Erweckung des Lazarus und die Auferstehung Christi treten als Beweise für die Unsterblichkeit die Geistererscheinungen. „Die heidnischen Schriftsteller sagen ausdrücklich, sie wurden zu diesem Glauben bewogen, weil es zweifellos ist, daß Geister allenthalben erscheinen, oft gehört und gesehen werden, oft sogar sich mit den Menschen unterreden. Und man mag Beispiele hiervon nicht nur aus Büchern nehmen. Ich habe selbst einige Male solche Erscheinungen gehabt und kenne viele glaubwürdige Personen, die mir versicherten, nicht nur hätten sie Geister gesehen, sondern auch lange Zeit sich mit ihnen unterhalten.“

Mit der Physik war nach Melanchthon die Psychologie verbunden, und auf der Grundlage beider erhob sich, entsprechend der Struktur des aristotelischen Systems, die Ethik.

Stärker noch als in den anderen Lehrbüchern ist in diesem die aristotelische Unterlage durch Cicero, die scholastische Tradition und die Theo-

logie abgeändert. Denn er näherte sich mit diesem Lehrbuch dem Mittelpunkte selbständigen, reformatorischen Denkens. Und zwar tat er das in der Ethik gerade vermittelst seiner eigensten Begabung. Lag doch in der Sittigung der Gesellschaft das Ziel aller Tätigkeit Melanchthons. Er war der Ethiker der Reformation. Auch in ihm arbeitete Luthers großer Wille, die deutsche Gesellschaft umzugestalten. So hat er sein Leben hindurch an der Ethik gearbeitet. Diese Arbeit machte verschiedene Wandlungen durch. Während noch seine Wittenberger Antrittsrede für den Gedanken seiner Jugend, für die Herstellung der echten aristotelischen Philosophie eintrat, hat er dann im Sturm und Drang der ersten Reformationsjahre in der Philosophie nur ein „Reich der Nichtigkeiten" gesehen. Und auch als er der Philosophie sich wieder zuwandte, hat er doch in der Einleitung zu den Offizien die Sittenlehre als Anleitung für das bürgerliche Leben der Glaubenslehre gegenübergestellt. Dann aber besann er sich auf sich selbst. Er erkannte in der Lehre von der Freiheit das feste Fundament jeder Versittlichung der Gesellschaft. Er erkannte in dem Gesetz des Sittlichen in uns die notwendige Grundlage auch des Glaubensprozesses. So suchte er nun ein inneres Verhältnis zwischen der Moralphilosophie, dem mosaischen Gesetz und den Kräften und Verheißungen des Glaubens. Der erste Ausdruck dieser Geistesrichtung war seine Epitome philosophiae moralis vom Jahre 1538. Noch inniger wurde die Verbindung zwischen der philosophischen und der theologischen Moral in einer Umarbeitung dieses Lehrbuches, welche er elementa doctrinae ethicae nannte. Diese Schrift bezeichnet die äußerste Annäherung der philosophischen an die theologische Ethik. Damit diese Annäherung eintreten konnte, mußte in der philosophischen Ethik das natürliche Licht durch das Christentum interpretiert und aufgeklärt werden, und in der Glaubenslehre sowie der von ihr befaßten theologischen Ethik mußte der Glaubensprozeß auf das Gewissen und die Freiheit gegründet werden. So beschreiben nun die Philosophie und die Theologie beide den ganzen Kreis des religiös-sittlichen Lebens. Die philosophische Moral hat ihr Prinzip in dem Vollzug des Werkes Gottes in der Welt. Hieraus fließen Gesetz, Tugend und gesellschaftliche Ordnung. In der Theologie tritt hierzu die in dem christlichen Glauben und den Verheißungen desselben beruhende Kraft. Sonach enthält sie eine geschichtlich positive Ordnung des Glaubens und Wirkens. „Die himmlische und die philosophische Lehre müssen in der Kirche verglichen werden, jede von beiden Arten der Doktrin wird durch diese Vergleichung einleuchtender und liebenswerter."[1] In diesem Stadium der

[1] Melanchth. Elem. eth. doctr. C. R. XVI 170.

Reife suchen wir die Ethik Melanchthons und deren Bedeutung aus seinen „Elementen der ethischen Doktrin“ festzustellen.

Erster Satz.

Das natürliche Licht in unserem Gewissen belehrt uns über ein unwandelbares, unantastbares sittliches Gesetz, das uns von Gott in die Seele gelegt ist. Daher erblickt auch die Philosophie darin das Ziel des Menschen, das Gesetz Gottes zu erkennen und ihm zu gehorsamen. Wenn viele Philosophen das Ziel des Menschen in die Tugend verlegen, so macht sich in dieser Zweckbestimmung die Verdunklung des natürlichen Lichtes geltend, und die gründliche Selbstverständigung über die Tugend als Ziel des Lebens führt auf Gott als den Mittelpunkt, in welchem das Gesetz der Tugend gegründet ist.

Daher kann die Moralphilosophie definiert werden als die Entwickelung des Gesetzes der Natur nach wissenschaftlicher Methode. Die Beweisführungen der Moralphilosophie sind sonach nur die Entwickelung des in der Menschennatur Enthaltenen. Und das Höchste in dieser Menschennatur ist das Bewußtsein des Unterschiedes des Bösen und Guten. Dieses ist die klarste Spur Gottes in der menschlichen Natur, welche deren Ursprung von einem ewigen Geiste bezeugt, der das Gute und Böse unterscheidet. Die Geister der Menschen sind wie der Spiegel, in welchem Gottes Weisheit widerstrahlt.[1]

Dieser Satz ist aus den bekannten Stellen Ciceros in die Tradition der Väter und Scholastiker übergegangen. Daß er auch mit Aristoteles in Übereinstimmung sei, ist dem Melanchthon gewiß. In der Auseinandersetzung mit den nominalistischen Richtungen bezeichnet er diese Anlage auch als mitgeborene Beschaffenheiten (concreatos habitus).[2] Und auch hier weist die ausführliche Widerlegung der Lustlehre des Epikur und der einseitigen stoischen Tugendlehre überall auf die Lage der Philosophie in dem Zeitalter Ciceros zurück.[3]

---

[1] C. R. XVI 23, 171 ff. dazu XXI 23: 'Naturalis lex est sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuiusque animo insculpsit, accommodata ad mores.'

[2] C. R. XXI 117. 'Quod vero dico leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a Deo regulam iudicandi de moribus. Sed ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro.'

[3] Die Benutzung der theologischen Tradition in der Ethik ergibt sich aus den Zitaten, die ich Herrlinger, Theologie Melanchthons S. 226 entnehme: Origenes 21, 83; Augustin 11, 446; Bernhard, Antonius Apol. 285, 38; Hieronymus 11, 734; Basilius 11, 675; Jovinian Apol. 243, 36; scotistische Schule 21, 84; Gratian cons. lat. 2, 198; Gerson ebd. 1, 320; Wiklef 16, 449; Geiler von Kaisersberg 10, 469; Sebald Münster, Reuchlin 11, 215 u. 999; Rudolf Agricola 11, 438.

Zweiter Satz.

Der Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes ist der Dekalog. Nach der Verdunkelung des natürlichen Lichtes ist in diesem die autoritative Darlegung des natürlichen Sittengesetzes durch Gott gegeben.

Diese Identifikation des Naturgesetzes mit dem mosaischen Gesetz ist dem Melanchthon mit Luther gemeinsam. Sie führt nun in Melanchthons Ethik zur Verbindung des Dekalogs mit der aristotelischen Sittenlehre. Das natürliche Sittengesetz umfaßt die Erkenntnis Gottes, den Gehorsam gegen ihn und die Förderung der menschlichen Gesellschaft um seinetwillen. Die dauernde Beschaffenheit des Willens, welche diesem Gesetz entspricht, ist die Tugend. Sie ist also formal angesehen eine dauernde Richtung des Willens auf Befolgung der rechten Maximen, inhaltlich aber die Übereinstimmung des Gemüts mit Gott, sofern dieser sich in dem Gesetze mitgeteilt hat.

Wie nun der Dekalog in zwei Gesetzestafeln zerfällt, so die Tugenden in zwei Klassen. Die erste Klasse der Tugenden umfaßt das Verhältnis zu Gott, ihre Ausbildung gehört dem Glauben an. Von diesen theologischen Tugenden unterscheiden wir die sozialen. Sie bilden die zweite Klasse der Tugenden und werden in der anderen Gesetzestafel behandelt. Diese machen das eigentliche Gebiet der philosophischen Ethik aus.

Diese Identifizierung des natürlichen Sittengesetzes mit dem Inhalte des Dekalogs ist durch Luthers Großen Katechismus einflußreich geworden. Es scheint, daß diese Ansicht in Luther erwuchs, von Melanchthon formuliert wurde und daß dann Luther seinerseits diese Formulierung benutzte.[1]

Dritter Satz.

Das natürliche Sittengesetz ist die unwandelbare und überall gültige Regel für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Auf diesen Satz stützt Melanchthon die systematische Durchführung des reformatorischen Grundgedankens. Nach diesem macht der Glaube den Menschen der Welt gegenüber souverän, aber nicht durch die Sonderung von ihr, nicht durch die Trennung des mönchischen und des weltlichen Lebens, sondern durch einfaches Wirken des Menschen für das Werk Gottes an seiner Stelle. Dieser Grundgedanke Luthers, daß aus dem Glauben als dessen Äußerung folgt, „das Werk Gottes zu wirken

[1] Zu Melanchthons Begriff der Tugend vgl. neben Aristoteles Cicero Off. I 4, 14; Fin. 21, 58, 60. Zu der Einsetzung von natürlichem Sittengesetz und Dekalog Lommatzsch, Luthers Lehre S. 60ff.

in der Welt", näher, daß die Sphäre der Werke des Glaubens die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung sei, erfährt seine wissenschaftliche Durchführung in der Ethik durch die soziale Gestaltung derselben, sonach vermittelst der Auffassung des Sittengesetzes als eines bildenden Prinzips für die Gestaltung der ganzen Gesellschaft. So tritt der Gedanke Luthers, daß in dem neuen evangelischen Glauben ein Prinzip der inneren Bildung für die deutsche Gesellschaft gelegen sei, durch Melanchthon mit dem Prinzip der antiken Ethik in Verbindung, nach welchem in den sittlichen Ideen die bildenden Kräfte der Gesellschaft liegen und ihnen Gesellschaft, Staat und Recht unterzuordnen sind. Daher ordnet das zweite Buch der Ethik Melanchthons dem Sittengesetz das Recht und den Staat unter. Er schließt sich in diesem seinem zweiten Buch dem fünften Buch der Ethik des Aristoteles an.

Ich versuche doch die Beziehungen zwischen Sittengesetz, Recht und Staat, wie Melanchthon sie begriffen hat, hinzustellen, wie unfähig er sich auch zu durchgreifenden Gedanken an diesem Punkte erweist.

Gerechtigkeit nach ihrem umfassendsten Begriff ist ihm die Einheit der sozialen Tugenden; er definiert sie nach Aristoteles als Obedienz gegen das ganze Gesetz in einem Staate, der von angemessenen Gesetzen regiert wird und nach Plato als die Obedienz aller Kräfte unter der Vernunft oder als die Erhaltung der gottgesetzten Ordnung.[1]

Von diesem weiteren Begriff der Gerechtigkeit unterscheidet er einen engeren, nach welchem sie die Pflichten gegen andere Menschen im Gemeinleben regelt. In diesem Sinne ist sie mit den römischen Rechtslehrern als „der beharrliche und beständige Wille, welcher jedem das Seine zuteilt" zu bezeichnen.[2] Der Grund dieser Gerechtigkeit ist in den „Gesetzen der Natur, welche mit dem göttlichen Geiste übereinstimmende Normen sind" gelegen. Die Normen leiten die Handlungen und ermöglichen das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Diese und alle mit diesem Begriff zusammenhängenden Bestimmungen sind aus Cicero entnommen.[3]

---

[1] El. eth. doctr. C. R. XVI 223: 'Iustitia est aut particularis aut universalis. Universalem definit Aristoteles esse obedientiam erga omnes leges in societate, quae honestis legibus regitur.' Er zieht aber Platos Definition noch vor: 'obedientiam esse omnium virium erga rectum iudicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti.' Vgl. Aristoteles Nic. Eth. V 3 ff.

[2] A. a. O. 226. 'Iustitia est constans et perpetua voluntas, suum cuique tribuens.' Dies ist die bekannte im Anschluß an Simonides von Plato Rep. l. I p. 331 entworfene Definition, die dann bei den römischen Juristen üblich wurde. Vgl. Cicero, Fin. V 65, 67. De Inv. II 160: 'Animi affectio, suum cuique tribuens.'

[3] Zu Mel. a. a. O. S. 227 vgl. Cicero Fin. II 94, Leg. I 58 II 8, Ac. III 1.

Die aus diesen Normen stammenden Konklusionen sind im Dekalog enthalten. Die Gesetze des Dekalogs sind sonach für das ganze Rechts- und Staatsleben wie für das Leben der einzelnen allgemein verbindlich.

Unter diesem Naturrecht, gebunden an seine Normen, befindet sich das positive Recht. Es fügt zum Naturrecht nähere Bestimmungen aus probablen Gründen durch Dekret der legitimen Gewalt hinzu. Es gründet sich also auf obrigkeitliche Autorität und probable Vernunftgründe. Das Verhältnis, welches Melanchthon hier feststellt, ist demjenigen analog gedacht, welches zwischen den notwendigen Wahrheiten der Philosophie und dem positiven, auf Gottes Autorität und seinem freien Handeln beruhenden Offenbarungsglauben besteht.

Diese Bestimmungen Melanchthons sind durchweg mit der von Aristoteles und Cicero bedingten Tradition in Einklang. Daß er den Dekalog mit dem Naturrecht vermischt und das Sittengesetz noch nicht von den Rechtssätzen trennt, macht seine ganze Theorie wenig nützlich für die Ausbildung der grundlegenden Begriffe der Jurisprudenz. Immerhin werden durch ihn die Lehren der mittelalterlichen Denker über das Naturrecht und das positive Recht dem Zeitalter einer reineren Auffassung des römischen Rechtes und der Reformation angepaßt. Dieser universale Kopf hat auch dem römischen Recht ein eindringendes Studium gewidmet. Bei ihm finden wir schon, was Ihering in unseren Zeiten aussprach, „das römische Recht sei wirklich in gewissem Sinne eine Philosophie“ ('ius Romanum vere quandam philosophiam esse'). Melanchthons didaktische Genialität hat nach Stintzings gewichtigem Urteil bedeutsam auf die Juristen in Wittenberg gewirkt, und seine Anregungen haben dazu beigetragen, die synthetische Methode in die Jurisprudenz einzuführen und diese aus einer untergeordneten Regelmasse zu einer Wissenschaft zu erheben. Eigene Begriffe hat er auch hier nicht geschaffen. Er fand so wenig als seine scholastischen Vorgänger die Grenzscheide zwischen dem Wesen des Rechts und der Moral. Er begründet die großen Rechtsinstitute des Eigentums, der Ehe, ebenso Strafgewalt und Obrigkeit durch gewisse einleuchtende mittlere Begriffe, hinter welche zurückzugehen er in Ciceros Manier überflüssig findet. Das Bedürfnis der Erhaltung des Menschengeschlechtes, der Ordnung in der Gemeinschaft, des Schutzes dienen ihm als solche mittlere Prinzipien. In der damals brennenden Frage vom Recht der Untertanen zum Widerstand gegen die Obrigkeit entschied er sich für die Pflicht unbedingten Gehorsams, und er hat dann doch nach dem Augsburger Reichstag der tatsächlichen Lage und den Gutachten der Juristen von 1531 nachgegeben und das Recht des Widerstandes anerkannt; auch die Obrigkeit

ist Gesetzen unterworfen, und so darf dem Mißbrauch der Amtsgewalt gewaltsame Gegenwehr entgegengestellt werden.[1]

Dies ist die Gliederung des Zusammenhangs zwischen Sittengesetz, Staat und Recht in Melanchthons Ethik. Wir werden später sehen, daß Melanchthon entsprechend in seiner Glaubenslehre das aus dem Glauben entspringende Wirken als in der Gemeinschaft sich vollziehend, als sozial erfaßt.

Vierter Satz.

Wichtiger indes als diese prinzipielle und wissenschaftliche Stellung Melanchthons ist die Bewährung seines ethischen Tiefblickes gegenüber der sittlichen Wirklichkeit selber. Er hat die verschiedenen Lebensinstitute in seinem reformatorischen Bewußtsein nach ihrer Würdigkeit tiefer erkannt. Der Umfang, in welchem ihm das gelang, bezeichnet im ganzen die Ausdehnung, in welcher die neue reformatorische Wertgebung damals zur Durchführung gelangte.

Die christliche Vollkommenheit ist, daß jeder im wahren Glauben seinem Beruf dient.[2] In der Berufung (vocatio), durch welche Gott zu einer bestimmten Tätigkeit den einzelnen bestimmt, geht diesem Zeitalter der Begriff des Berufes auf. In dem Glaubensvorgang wird ja der Wille Gottes für die Seele bestimmend, der Glaube äußert sich also in dem Wirken an der von Gott angewiesenen Stelle im Reiche Gottes. Luthers Gedanke, durch welchen sein Glaubensprinzip sich gänzlich von dem des Augustinus schied, war eben, daß der Glaube sich darin äußert, das Werk Gottes in der Welt zu wirken, und daß die Sphäre dieser Werke des Glaubens die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung ist. Und dieser Gedanke wird durch die Ausbildung des Begriffs von dem Beruf fortgeführt. Es war von großem Werte, daß gerade in dem Augsburger Bekenntnis dieser Begriff der negativen katholischen Heiligkeit gegenüber geltend gemacht wurde.[3]

Die veränderte Lebenswürdigung Melanchthons spricht sich in seinen Äußerungen über Ehe und Kindererziehung energisch aus. Wohl ist der transzendente Begriff von der Reinheit der Engel mit der religiösen Metaphysik unzertrennlich verbunden, welche Melanchthon festhält. Aber er läßt doch den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem mönchischen Leben auf der Erde fallen. Er verwirft den rohen augusti-

---

[1] Ich verweise auf die Darstellung in dem klassischen Werk von Stintzing S. 283 ff. hierüber. Näheres bei Hänel, Melanchthon der Jurist, Zeitschr. für Rechtsgesch. 8, 249. 1869. Zu ungünstig urteilt Kaltenborn, Vorläufer des Hugo Grotius S. 211 ff.

[2] Conf. Aug. 27, 49; Apol. 287; C. Ref. 25, 464; 14, 26, 50, 82, 632, 699.

[3] Conf. Aug. Art. 21, 25, 27.

nischen Begriff der Konkupiszenz. Er hält sich, als Schüler des Aristoteles und Cicero, an die natürliche Organisation des Menschen. Ja in dem Naturtrieb selber erkennt er einen Teil der göttlichen Ordnung des Zusammenlebens der Menschen auf der Erde an. So ist die Ehe nach ihm das Fundament der menschlichen Gesellschaft und die Schule für die Ausbildung des Gemeinsinns. Man kann sie geradezu als die Keuschheit und Reinheit auf dieser Erde bezeichnen. So ist er Hagestolzen nicht günstig gesinnt: sie besitzen nach ihm selten Blick für das Leben und Hingebung an das Gemeinwohl.[1] Auch hier erweist er sich als der Sohn eines dem Ästhetischen ganz abgewandten willensstarken Zeitalters. Er spricht etwas nüchtern, aber männlich und mit tiefem Lebensernst. „Die eheliche Verbindung ist der höchste Grad von Freundschaft." Wie man auf Dürers Marienbildern im selben Raum den Joseph zimmern und Maria ihres Kindes warten sieht: ein tiefes Gefühl für die Schönheit der Arbeit, des Berufs und ehelicher Arbeitsgemeinschaft ist über den Raum verbreitet.

Tiefer als irgendein Deutscher vor ihm hat Melanchthon die Lebenswürdigung des Wissens und der Schule nach ihren verschiedenen Beziehungen vollzogen. Er lebt in einem Begriff der sittlichen Gemeinschaft aller Gelehrten, wie ihn später auch Schleiermacher bestimmt hat: die Lehrer überall auf der Erde müßten ein einziges Kollegium bilden, welches frei von Ehrgeiz allein im Dienste der Wissenschaften stände. Er erkennt in den Wissenschaften einen Organismus. Trug er sich doch nach dem Bericht des Camerarius mit dem Gedanken einer Enzyklopädie der Wissenschaften als der Grundlage für allen Unterricht, wie später Comenius. Er sagte wohl einmal, daß außerhalb der Universität gar kein Leben sei. Aber er erkennt doch andrerseits das Verhältnis des Schulwesens zum Berufsleben und die große Aufgabe des höheren Unterrichts, leitende Stände für die Gesellschaft zu bilden, tiefer als irgendeiner seiner Zeitgenossen an. Als Mittel zur Lösung dieser Aufgabe führte er im Schulwesen den christlichen Humanismus ins Leben, welcher das Lebens- und Erziehungsideal des Zeitalters in Deutschland war. Er ist auch hier in seinen Stärken und Schwächen ein rechtes Kind seiner Zeit und ein Maßstab, wie weit diese gesehen hat. Ein ästhetisches Verhältnis zum Altertum war ihm ganz fremd, dagegen der sittliche Bezug zu den Alten lebte in ihm mit natürlicher Lebendigkeit, wie aus eigenen Mitteln. Am entschiedensten tritt doch die Schwäche des Zeitalters darin hervor, daß die niederen Schulen von ihm noch nicht in ihrem Verhältnis zur Lebensbestimmung und dem Be-

[1] C. R. 7, 526. 772; 16, 203; 21, 730; 23, 216. 399, Apol. 238 ff.

rufsleben der unteren Stände aufgefaßt worden sind. Dies entsprang aus dem Mangel an sozialem Verständnis für die arbeitenden Stände, wie er am furchtbarsten in der Beurteilung und Behandlung der Bauernrevolutionen hervortrat. Alles in allem war er der größte Schulmeister für Männer in diesem klaren, arbeitsfreudigen und männlichen Zeitalter.

Er erkennt den sittlichen Wert des Erwerbslebens. „Die Werke des ökonomischen und politischen Lebens sind gute Werke, und sie sind im Frommen eine wahre Gottesverehrung.“ Daher ist das komtemplative Mönchsleben ein vergeblicher Krieg mit der Natur selber. Melanchthon hat recht: diese mönchische Kontemplation hat den aktiven Naturen den Tag des Wirkens verdüstert, die arbeitende Hand gelähmt, oder aber durch den Zwiespalt zwischen religiösem Ideal und weltlichem Handeln das letztere der ethischen Durchbildung entzogen. Die Aufhebung dieses Zwiespaltes war ein wahrer Segen: wobei nur zu beklagen ist, daß Luther und Melanchthon ihn im Gebiet des Denkens und Glaubens erst recht herbeigeführt haben. Aber in der Welt des Handelns hoben sie ihn auf. So findet Melanchthon auch im Eigentum und seiner verschiedenen Verteilung eine gottgewollte Schranke der Selbstsucht. Tiefer als diese negative Fassung des Verhältnisses von Wille und Eigentum dringt in die unlösbare Verbindung von wirklicher, nicht bloß formaler Freiheit des Willens mit einer Sphäre ihrer Herrschaft der andre Satz Melanchthons: das Erwerben sei eine Tugend. Denn in bezug auf den Handel und das Geld steht Melanchthon mitten inne zwischen Luthers mittelalterlichen Ansichten und Calvins ganz modernen handelspolitischen Ideen.

Die Poesie war ihm die bildliche Darstellung von Wahrheiten, wie dem Kanzler Bacon. Nie gab es in Deutschland eine ähnliche Zeit gediegener Herrschaft des Verstandes und des tätigen sittlichen Willens über das Leben und die Kunst. Wenn Melanchthon über Vergil oder Plinius spricht, versteht man die Poesie des Hans Sachs besser daraus als aus dem Studium vieler dichterischer Zeitgenossen. Immer handelt es sich ihm darum, was die Dichter lehren, welcher ihr unterrichtender Gehalt ist. Derselbe Charakter der Zeit offenbart sich darin, daß Dürers symbolische Werke den Höhepunkt seines Schaffens bilden. Als das Ziel der bildenden Kunst erkennt Melanchthon die Darstellung des Ideals. „Als Zeuxis die Helena malte, wohnte in seiner Seele das Ideal eines Weibes, welches aus den besten Beispielen zusammengestellt war.“ Homer ist ihm der Spiegel des Lebens selbst. Er liebt Musik und Gesang: wenn im Frühling die Scharen der Jungfrauen singend durch die grünen Wiesen ziehen, sind gewiß auch Engel als ihre Wächter dabei. Unter den Malern schätzt er mit gesundem Geschmack Dürer vornehm-

lich. „Ich habe Albrecht Dürer sagen hören, als Jüngling habe er blühende und möglichst mannigfaltige Gemälde geliebt. Es habe ihn ungemein gefreut, in einem seiner Gemälde solche Mannigfaltigkeit zu erblicken. Nachher als Greis habe er begonnen, die Natur zu gewahren, und habe dann gewagt, ihr echtes Antlitz nachzuahmen: nun habe er begriffen, daß in dieser ihrer Einfachheit die höchste Kunst gelegen sei.“[1] Das ist der echte, klassisch fühlende Melanchthon. In der einfachen und reinen Form hat er immer auch das Höchste des sprachlichen Ausdrucks erblickt. Natürlicher Schönheitssinn mehr als moralischer Rigorismus machten ihm den Rausch, die aufgebauschten Gewänder, jedes Übermaß des Lebensgenusses und der Leidenschaft unerträglich.

Er empfand auf das lebendigste seinen Zusammenhang mit seinem deutschen Volk und dem Deutschen Reich. Er liebte die Geschichte desselben. Sein Herz hing an dem Kaisertum, und nachdem dieses sich der Reformation entgegengestellt hatte, wandte er sein Vertrauen den Kurfürsten, als dem höchsten Senat des menschlichen Geschlechtes, zu. Da er nun aber vom Staat insbesondere die Pflege der Künste und Wissenschaften in gesetzlicher Freiheit verlangte, bevorzugte er nach harten Erfahrungen über die Höfe und Fürsten die Reichsstädte als die Sitze einer ruhigen Bildung. Er war politisch im Grunde Aristokrat, Anhänger der Abwägung der kaiserlichen Gewalt mit den ständischen Rechten und Freiheiten. In letzter Instanz war er ein fester Verteidiger der gegebenen Rechtsordnung als einer von Gott gegründeten. Denn Gott spricht in der Macht. „Durch lange Arbeit hat Gott die Lande den Franken in die Hand gegeben durch ordentlichen Krieg und ehrlichen Sieg.“ Ja es erscheint ihm frevelhaft, daß die Bauern nicht leibeigen sein wollen. Es gibt ein Bild Friedrichs des Weisen von Dürer: erstaunt sieht man, daß der große Maler hier das Gefühl fürstlicher Würde und Gewalt vor allem zum Ausdruck gebracht hat: so fühlten die Zeiten Melanchthons.

Überblickt man nun schließlich die philosophischen Schriften Melanchthons, so zeigen sie augenscheinlich nur eine relative Selbständigkeit gegenüber der Theologie. Aber der fortschreitende Geist in ihm ist doch auf reinliche Abgrenzung der Gebiete gerichtet. Er mißbilligt ebenso die philosophische Religion des Campanus und anderer Freigeister wie die Unterwerfung der Philosophie unter die Theologie. Und das Prinzip, auf welches diese Selbständigkeit gegründet ist, liegt in dem natürlichen Lichte (lumen naturale) und in der naturalis ratio.

[1] C. R. 6, 322; 5, 522.

6.

In welches Verhältnis ist nun das natürliche Licht von Melanchthon zur Offenbarung gesetzt worden? Man kann sagen, daß diese Frage das am meisten dringende und das am meisten universelle Problem der damaligen Geisteswissenschaften einschloß. Die Antwort auf sie kann nur aus der Glaubenslehre Melanchthons geschöpft werden. Diese Glaubenslehre war eines der einflußreichsten Bücher des Jahrhunderts. Sie enthielt die erste Formulierung der neuen Frömmigkeit, welche aus Luthers religiöser Genialität entsprungen war. Sie war in dem von Luther beherrschten Kreise jeder anderen Dogmatik intellektuell überlegen. Drei dogmatische Grundwerke hat die schöpferische Zeit des Protestantismus hervorgebracht. Das erste war diese Glaubenslehre Melanchthons, welche den Religionsgehalt der lutherischen Kirchen festlegte. Das andere war Zwinglis Schrift von der wahren und falschen Religion, welche besonders auf die reformierten Gemeinden deutscher Zunge einen dauernden Einfluß ausübte. Diesen folgte dann als drittes die Institution des Calvin, welche die strengere reformierte Lehrform zu formaler Vollendung gebracht hat. Mit dieser Institution schloß die schöpferische Epoche der protestantischen Dogmatik. Auf sie folgte dann eine unermeßliche dogmatische Literatur, deren gemeinsames Merkmal das Nachlassen der lebendigen religiösen Genialität ist, durch welche jene drei Werke ausgezeichnet gewesen waren.

Als die Schrift Melanchthons in ihrer ersten Auflage hervortrat, hat ihr Luther einen Platz dicht hinter den heiligen Schriften zuerkannt. Aber wie das Buch und die Zeiten sich änderten, machte in den Kreisen der Lutheraner diese Hochschätzung ganz entgegengesetzten Gefühlen Platz, und der damals begonnene Streit über die geschichtliche Stellung der Glaubenslehre Melanchthons dauert fort bis auf diesen Tag. Zuletzt hat noch Ritschl besonders den Fehlern Melanchthons die Schuld an der Verschulung der lutherischen Kirche und an ihrem Fanatismus für die Erhaltung der neuen Lehre zugeschrieben. Sonderbare Macht einer einzelnen Person! Und noch sonderbarer, daß der Grund für eine solche Irrung von Ritschl in Lehrirrtümern Melanchthons gefunden wird.[1] Gegenüber allen diesen dogmatisch befangenen Urteilen suchen wir eine geschichtliche Würdigung des Werkes aus dem allgemeineren Zusammenhang zu gewinnen, in welchem es hervortrat. Wir möchten das Jahrhundert der protestantischen Dogmatik begreifen: so werden sich uns auch die Motive aufschließen, welche in den einzelnen

[1] Ritschl Versöhnungslehre I 195ff., 199, 260, 351.

Ländern Europas zum natürlichen System, und zwar zu den einzelnen Hauptformen desselben, geführt haben.

Die Glaubenslehre der Reformatoren.

Die innerhalb einer ausgebildeten Zivilisation auftretenden Religionen tragen gemeinsame Züge. Sie heben das menschliche Bewußtsein zu einem Punkte empor, in welchem dasselbe sich eben durch seinen Zusammenhang mit der Gottheit und dem Unsichtbaren von der Welt unabhängig macht. Das Ziel dieser Religionen ist sonach, die Hemmungen des Lebens durch eine innere Verbindung mit Gott zu überwinden; Seligkeit bezeichnet den so entstehenden übergreifenden Gefühlszustand, in welchem alle aus der Verflechtung mit der Welt entstehenden Einzelgefühle sich lösen. Sonach ist Religion nicht ein Kultus oder ein Dogma oder eine Handlungsweise, sondern der ganze Lebenszusammenhang in einer Person, in welcher dies Ziel erreicht wird. Hieraus entspringt eine wichtige Folge für den Historiker. Keine Religion oder Konfession kann in einem Prinzip dargestellt werden, aus welchem dann Kultus, Dogma und Sitte abzuleiten wären. Die endlosen Debatten der Theologie über ein solches Prinzip des Christentums, der reformatorischen Religiosität, der lutherischen oder reformierten Kirche sind gegenstandslos. Ja dieser Lebenszusammenhang kann nicht einmal ganz zur Analysis gebracht werden, vielmehr bleibt in jeder Form der Religiosität wie in jedem Leben überhaupt ein unanalysierbarer Rest. Eben hierdurch ist die Religion wie die Kunst dem wissenschaftlichen Erkennen überlegen. So kann also nicht in irgendeinem Satze das Wesen des Christentums ausgesprochen werden, sondern jeder Versuch solcher Art ist historische Metaphysik. Erkenntnis des Christentums ist die Analysis des Lebenszusammenhangs der christlichen Religiosität in den einzelnen Christen und in der christlichen Gesellschaft.

Diese Analysis fordert aber weiter, daß die noch heute in der Theologie herrschende dogmatische Methode durch die historische ersetzt wird. Die dogmatische Methode setzt vollkommene Religion, Christentum und Protestantismus als absolute Entitäten einander gleich. Sie kennt nur einen vollkommenen Anfang im Urchristentum, eine katholische Entartung und eine protestantische Wiederherstellung. Sie leugnet sonach eine religiöse Entwicklung der abendländischen Völker innerhalb der christlichen Kirche. Ja wie sie in der katholischen Kirche nur Verfall erblickt, so sind nach ihr auch nach der Erneuerung der evangelischen Wahrheit im Zeitalter der Reformation die folgenden Jahrhunderte wesentlich von Rückschritt und Auflösung erfüllt. Dies Schauspiel menschlicher Irrungen wird noch verwickelter, wenn dies vollkom-

mene Christentum auf das religiöse Erlebnis eingeschränkt und Dogmen und Kirchenbildung schon als Entartungen angesehen werden. Die Orthodoxie hatte für diesen dogmatischen Standpunkt wenigstens in den Bekenntnissen einen äußerlich feststellbaren geschichtlichen Maßstab. Dagegen die Lehre unseres Jahrhunderts von dem absoluten religiösen Erlebnis im Ursprung des Christentums, welches den Maßstab aller künftigen religiösen Entwicklungen der Menschheit enthalte, hat zu ihrem Gegenstande ein geschichtlich weder klar Darstellbares noch Beweisbares, und sie kann auch durch die Berufung auf das innere Erlebnis nicht beglaubigt werden. Vielmehr ist von geschichtlichem Standpunkte aus diese ganze Frage, ob das Christentum, wie es in den Bekenntnissen vorliegt oder wie es in dem Glauben erlebt wird, die absolute Religion sei, ein transzendentes Problem. Denn jede Epoche ist auch in ihren tiefsten Erlebnissen durch die Bewußtseinsstellung der Menschen in derselben, weiterhin durch die in derselben enthaltenen Denk- und Gemütsvoraussetzungen bedingt: innerhalb dieser atmen, fühlen, denken und wollen die Menschen derselben. Diese Einsicht ist von wahrhaft geschichtlichem Denken unabtrennbar. Sonach kann daraus, daß die Menschen über diese Mauern nicht hinausblicken können, niemals gefolgert werden, daß jenseit ihrer nicht unermeßliche Fernen sich erstrecken. Es wäre umsonst gewesen, dem Sokrates vorauszusagen, es werde in einer späten, späten Zeit für das Naturerkennen eine feste Grundlage gelegt und durch dasselbe die Herrschaft des Menschen über die Phänomene der Natur begründet werden. Kein Grieche oder Römer der klassischen Zeit hätte das Leiden und die Seligkeit christlicher Märtyrer oder Heiligen verstehen können, wenn man ihnen auch noch so viele Akten der Märtyrer und Leben der Heiligen vorgelegt hätte. Sonach ist für das wirklich historische Bewußtsein der absolute Anfang des Christentums, mag er als Erlebnis oder als in den Bekenntnissen niedergelegter dogmatischer Tatbestand aufgefaßt werden, etwas diesem historischen Bewußtsein gänzlich Transzendentes. Das Christentum ist ihm nicht als absoluter Anfang und protestantische Wiederherstellung gegeben, sondern es besteht in der ganzen zusammenhängenden Reihe der christlichen Entwicklung des Abendlandes. Die gesamte gegebene christliche Wirklichkeit bildet den Stoff, an welchem Wesen und Charakter des Christentums sich ausleben. Der protestantische Polemiker mag in langen Jahrhunderten der christlichen Geschichte im Abendlande bis auf Luther eine Entartung der christlichen Wahrheit erblicken. Er mag eine Wiederherstellung der Wahrheit im Reformationszeitalter annehmen, welcher dann sofort wieder Entartung in den Jahrhunderten bis heute folgte. Wenn wir an die Universalität des

Christentums glauben, wenn wir hoffen, daß in ihm ein geistiges Band zur Verknüpfung der Völker der Erde gelegen sei, so gründet sich dieser Glaube eben auf die Lebendigkeit, auf die entwicklungskräftige Natur desselben.

Sonach muß die rein historische Betrachtung das Schema der Geschichte des Christentums umgestalten, welches die Kirchen- und Dogmengeschichte der christlichen Konfessionen unter polemischen und apologetischen Gesichtspunkten ausgebildet hat. Ich hebe hier nur einiges hervor, was für die folgende Darstellung unentbehrlich ist.

Es hat niemals ein religiöses Erlebnis gegeben, welches nicht das Verhältnis des Selbst, Gottes und der Welt in der Religiosität zugleich als einen Vorstellungszusammenhang besaß, sonach als Dogma. Dogmen bilden die Voraussetzung jedes religiösen Erlebnisses, und in neuen Dogmen äußert und kristallisiert es sich dann. Daher hat nie ein dogmenfreies Christentum bestanden, und ein solches ist auch für die Zukunft unmöglich. Religiöses Erleben drückt sich nicht allein im Dogma nach dem notwendigen Zusammenhang des Vorstellens mit den andern Seiten des Seelenlebens notwendig aus, sondern es geht auch tatsächlich stets von einer Lage der Religiosität aus, die im Dogma fixiert ist.

Den dogmatischen Hintergrund des ältesten Christentums bildet zunächst ein universales Element, welches aus der religiösen, philosophischen und literarischen Bewegung des Imperium entsprungen ist: Reich Gottes, Verwandtschaft der Menschen mit Gott und untereinander, vorgestellt nach dem Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern und dieser untereinander; persönlicher Wert jedes einzelnen Menschen, abgeleitet aus seiner Verwandtschaft mit Gott, bezeugt in seinem Gewissen, seiner Freiheit und der Hoffnung der Unsterblichkeit; Nähe der Armen und Einfachen zu Gott; ein Vorsehungszusammenhang aller Dinge, in welchem auch Leid und Niedrigkeit für das höhere Leben bedeutungsvoll sind, und das was unter uns ist, nicht minder Ehrfurcht und Teilnahme erheischt, als das was über uns ist. Alle diese Momente gehören der geistigen Bewegung des Imperium an, in welcher die alten aristokratischen und nationalen Formen zerbrachen und ein neues ganz universales Bewußtsein der Menschheit von ihr selbst herbeigeführt wurde.

Hierzu kam aber nun ein national bedingtes Element, nach welchem Gott der Herr seine Herrschaft von Israel aus über die Erde ausbreiten, sein Gesetz zur Geltung bringen und schließlich durch den Messias auf der Erde selbst sein Reich herbeiführen wird. Und zwar war seit Daniel dieser Messias als ein auf den Wolken des Himmels kommender Retter und Erlöser, ja im Buch Henoch als vorweltlich, von Ewigkeit

und in Ewigkeit bestehend gefaßt, sonach sein universaler und göttlicher Charakter ausgesprochen worden.

Dies waren die dogmatischen Voraussetzungen, unter welchen das religiöse Erlebnis des Christentums sich entwickelte. In diesem Erlebnis ward eine neue religiöse Bewußtseinsstellung der Menschheit herbeigeführt. Dieselbe ruht auf dem Bewußtsein eines universalen Zusammenhangs der Menschheit, der in der teleologischen Ordnung des Universums gegründet ist. Die großen Grundmotive der griechischen, römischen und orientalischen Welt klingen in dem tiefsinnigen Ganzen dieses Bewußtseins zusammen. Aber das gab nun im Christentum dieser Seelenverfassung den besonderen Charakter, daß in dieser furchtbaren Verwaltungsmaschinerie des Imperiums ein grenzenloses Gefühl von Leere sich der Menschen bemächtigt hatte und daß unter den Juden hierzu ein hartes Gefühl von Mißverhältnis gegenüber dem herrschenden griechisch-römischen Leben trat. So betonte diese neue Seelenverfassung die Erfahrung von dem unendlichen Werte des jenseitigen und unsichtbaren Zusammenhangs mit Gott: vor diesem zerging ihr alle Schönheitsherrlichkeit der Welt. Von der erlebten Einheit mit Gott aus, in deren Kraft der Naturzusammenhang zwischen den Trieben und dem Ziel des Willens aufgehoben ist und in welcher die einsame Seele des Bettlers sich der des Königs gleich findet, forderte diese Seelenverfassung einen neuen religiösen Zusammenhang der Menschen untereinander.

Nur die Symbole dieser christlichen Seelenverfassung waren der umgeformte Messiasglaube und die neue Fassung der Lehre von dem aus dem Himmel herabkommenden Reiche Gottes. In dem größten Moment der menschlichen Geschichte, als Christus in Jerusalem einzog, wurde sein Verhältnis zum Vater von ihm schon in diesem Symbol aufgefaßt. Die Paulinischen Briefe zeigen uns dann bereits die altchristliche Jenseitigkeit des Willens, in welcher der Naturzusammenhang nicht mehr ist, ganz in Dogmen zu vorstellungsmäßigem Bewußtsein gebracht. Hier finden wir, wie entsprechend dem Welthorizont des Wanderers Paulus, die tiefsten religiösen Ideen, welche die Menschheit ausgebildet hatte, durch das Christentum zu einem Ganzen verbunden. Solche Ideen sind das natürliche Licht, die ursprüngliche Vollkommenheit der Erde und des Menschen, der Fall, die Unseligkeit und Sehnsucht aller Kreatur nach Erlösung, die Promulgation eines höchsten Gesetzes durch Gott und die Sühne durch das Opfer. Zwischen diesen Ideen erwirken nun folgende paulinischen Sätze eine neue dogmatische Verbindung: der erste und zweite Adam, die Insuffizienz des sündhaften Menschen vor dem göttlichen Gesetz, die Genugtuung für die göttliche Strafgerechtigkeit

durch den Opfertod Christi, die mystische Zugehörigkeit der Gläubigen zum erhöhten Christus, nach welcher sie Glieder am Leibe Christi sind und dieser in ihnen lebt, das mystische Nacherleben von Leben, Tod und Auferstehung Christi in dem Glauben, die erfolgende Freiheit der Kinder Gottes vom Gesetz und die endlich bevorstehende Erlösung aller Kreatur aus dem Weltelend durch die Wiederkunft Christi und die Herbeiführung des Messiasreiches, das eine Auferstehung der toten Christen, eine Umwandlung der lebenden und sonach den Sieg über den Tod zur Folge haben wird.

Ich verweile nicht dabei, in welchem Umfang die in den Paulinischen Briefen herrschende Stimmung überall durch die Erwartung der Wiederkunft Christi bedingt ist. Ich weise auch nur darauf hin, wie diese Lehre vom zweiten Adam und der Genugtuung für die Strafgerechtigkeit Gottes durch dessen Opfertod für die ganze Menschheit, wenn sie im Sinne einer Weltreligion fortgestaltet werden sollte, notwendig zu metaphysischen, gleichsam zu kosmischen Dogmen hindrängte. War das Reich Gottes erschienen, so mußte der Träger dieser universalen königlichen Macht, der Hersteller einer absoluten Offenbarung denjenigen religiösen Wert erhalten, dessen metaphysischer Ausdruck der Logosgedanke ist. Indem ich die ganze Entwicklung zum katholischen System übergehe, vergleiche ich nun mit diesem Glauben des ältesten Christentums die höchste Stufe der Religiosität, zu welcher sich der mittelalterliche Mensch im katholischen System erhoben hat.

Es ist durch die grundlegenden Arbeiten von Neander, Hase und Ritschl erwiesen, daß der heilige Bernhard, der heilige Franz und die Mystik in einem inneren Zusammenhang untereinander stehen und den Höhepunkt der katholischen Devotion bilden. Es ist festgestellt, daß diese Männer und die von ihnen bedingte reinere mönchische Frömmigkeit nicht als Reformatoren vor der Reformation aufzufassen sind, vielmehr ganz unter den katholischen Voraussetzungen stehen. Alle diese Personen beruhen in ihrer eigentümlichen Frömmigkeit auf der Durchführung des Gedankens vom Reiche Gottes in dem regimentalen Verbande. Ihre Religiosität beruht auf jener Metaphysik, welche darum den ganzen Horizont der mittelalterlichen Menschheit umfaßte, weil sie aus dem Zusammenwirken der griechischen, römischen und orientalischen Völker-Ideen hervorgegangen war.[1] Keine dieser Personen hat die katholische Verbindung zwischen den Lehren über Genugtuung, Heiligung, Verdiensten und dem priesterlichen Apparat des kirchlichen

[1] Den Nachweis hiervon habe ich Archiv Band IV, Heft 4 zu liefern versucht (in dieser Ausgabe S. 3 ff).

Systems aufgelöst. Als sie auftraten, war soeben erst der Sieg der päpstlichen Monarchie über die kaiserliche Gewalt in dem Investiturstreit erstritten worden. Der heilige Bernhard selber war eine Säule der päpstlichen Macht. Aber in dem tragischen Widerspruch zwischen der päpstlichen Weltherrschaft Christi und der Person Christi lag der Grund zu einer religiösen Bewegung innerhalb des katholischen Systems, die auf Umgestaltung des leitenden geistlichen Standes gerichtet war. Eben innerhalb des Priestertums, zumal aber des Mönchtums als der eigentlichen Repräsentation der christlichen Vollkommenheit vollzog sich nun der Übergang zu einer neuen christlichen Lebensform, welche ebenso verschieden von der Religiosität der apostolischen Gemeinden als von dem Glauben der reformatorischen Zeit gewesen ist. Dieser Fortschritt bildet das Fundament für den viel späteren Fortschritt, welchen die Reformatoren vollzogen haben. Denn die religiöse Entwicklung ist nicht ein Fortgang in einer Linie, wie die Abfolge naturwissenschaftlicher Erkentnisse nach dem natürlichen Verhältnis ihrer Abhängigkeit voneinander: große Gemütsvorgänge, darauf beruhende Gewöhnungen des Willens ermöglichen, eine neue religiöse Stellung zu ergreifen, und dies nach den eigenen Gesetzen, welche in den Gemütskräften der Menschennatur gelegen sind. So entwickelte sich nun damals im Mönchstande eine Religiosität der Einzelperson, in welcher die moralische Vollendung und die damit verbundene Seligkeit, wie sie aus der Aufhebung der Egoität und ihrer natürlichen Triebe entspringt, als der ideale Gehalt des Lebens selber erfaßt wurde. Der entscheidende Fortschritt dieser Religiosität liegt darin, daß als Ziel und Lohn des religiösen Prozesses, sofern von einem Lohn hier überhaupt geredet werden kann, nichts erstrebt wird als ein rein ethisches Gut, nämlich die aus dem Verzicht entspringende Gelassenheit und die kontemplative Freiheit der Seele. Ein unermeßlicher Reichtum zartester seelischer Erfahrungen und weltumspannender Kontemplation war erforderlich, um den religiösen Prozeß zu einer solchen Feinheit und Höhe durchzubilden, daß das Selbst und seine Passionen schwinden und ein universaler Zusammenhang der Liebe allein im Gemüte übrigbleibt. So konnte dieser Fortschritt sich zunächst nur im Stande der Theologen und Mönche vollziehen: danach erst konnten seine Wirkungen weiteren Kreisen zugänglich werden. Ein soziales Verhältnis dieser Art wird in der Geschichte der Stände öfters wahrgenommen.

Ich versuche nun die Verbindung der religiösen Momente in diesen Personen zu erfassen. Von außen angesehen kann es als ein Widerspruch erscheinen, daß hier die religiöse Kontemplation mit der tätigen Liebe im Dienste der Brüder verbunden ist. Aber dieser Wider-

spruch ist nur scheinbar. So scheint auch in der reformatorischen Frömmigkeit das Bewußtsein der Gnadenwahl dem mächtigen Aufschwung der religiösen Aktivität, des Wirkens in der Welt zu widersprechen. Der Schein des Widerspruchs in beiden Fällen ist darin gegründet, daß im Christentum die Hingebung der Seele an den unsichtbaren Zusammenhang diese Seele der Welt und den Menschen gegenüber souverän und gänzlich unabhängig macht, dieselbe aber zugleich eben vermittelst dieses unsichtbaren Zusammenhangs in ganz neue Beziehungen zu den andern Menschen versetzt. Dieses allgemeinste Verhältnis empfängt nun in der katholischen Religiosität des 12. und 13. Jahrhunderts besondere Züge. Es gilt also, das innere Verhältnis der Motive in dieser Religiosität zu ergreifen.

Wohl geht auch diese katholische Devotion von der Rechtfertigung (iustificatio) aus. Wenn der heilige Bernhard nach dem hohen Liede das Verhältnis der Seele zu Christus als ihrem Bräutigam schildert, richtet sich der erste Kuß der Seele auf die Füße des strengen Herrn: diese bedeuten seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit: der Akt der Buße über die Sünden ist der Anfang. Die Seraphim decken Haupt und Füße mit den Flügeln: nur die Mitte ihrer Gestalt ist sichtbar: dies bezeichnet, daß Anfang und Vollendung des religiösen Prozesses ausschließlich durch die göttliche Gnade bestimmt sind, wogegen in der Mitte dieses Prozesses der freie Wille um des Verdienstes willen wirksam ist. So tritt in dieser katholischen Andacht die Seele nach vollzogener Rechtfertigung in den von dieser ganz getrennten Vorgang der Heiligung ein. Nun ist sie in der Freiheit ihres Willens, losgelöst von der Furcht vor dem Richter, in der religiösen Andacht und Liebe wirksam. In diesem Vorgang entstehen ihre Verdienste. Daß die göttliche Gnade diese Verdienste erst ermöglicht hat, hebt dieselben nicht auf.

Hier aber greift nun als zweites religiöses Moment ein, wie dieser Vorgang der Heiligung erfaßt wird. Alle Poesie der katholischen Andacht ist darin begründet. Wir leben alle in Passionen; aus diesen entspringen Knechtschaft und Unseligkeit. Wie Spinoza einmal gesagt hat, daß ein Affekt nie durch Vernunft, sondern nur durch einen anderen Affekt aufgehoben werden kann, so wird die Seele ihrer Passionen nur ledig durch eine große Leidenschaft, das ist die zu Christus, das ist das Nachleben seines Lebens, das ist die gänzliche Versenkung in sein Leid und seinen Tod. In dieser schmelzen alle anderen Affekte; denn hier erfahren wir den höchsten Grad der Liebe: die Härten des Herzens lösen sich in einer grenzenlosen Mitempfindung mit dem leidenden Christus und jedem seiner Geschöpfe, das atmet und leidet. „Gegenwärtig ist der Geliebte, entfernt wird der Meister, der König verschwindet, die

Würde ist ausgezogen, die Ehrfurcht wird abgelegt. Zwischen dem Wort Gottes und der Seele wird wie zwischen zwei Nachbarn eine sehr vertrauliche Zwiesprache unterhalten. Aus dem einen Quell der Liebe fließt in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit."[1] Das Leben des leidenden Gottes muß in all seinen Szenen von der Seele nacherlebt werden. „Seit dem Beginne meiner Bekehrung d. h. des Mönchstandes habe ich mir dieses Bündel zu binden und auf meine Brust zu legen unternommen, welches gesammelt ist aus allen Ängsten und Bitterkeit meines Herrn."[2]

„Sich selbst verlassen und mit Christo sein": hiermit beginnt nun in dem heiligen Bernhard und seinen Nachfolgern die große Leidenschaft der Nachfolge Christi. Humilitas, caritas und obedientia: das ist der mächtige Akkord, in welchem diese Nachfolge des armen Lebens Christi in dem heiligen Franz und seinen Mönchen erklingt. Oft mußte der heilige Franz in einsame Kirchen und Wälder sich zurückziehen, dieser großen Passion sich ganz zu überlassen. Und unter ihrer schmelzenden Macht löst sich nun die Starrheit der typischen Gestalten kirchlicher Kunst: die unsterblichen Epen in Bildern zu Padua und Assisi von der Hand des Giotto entstehen, welche das Leben von Christus und das des heiligen Franz erzählen.

Nun aber verbindet sich hiermit ein drittes religiöses Moment. Diese alles schmelzende und lösende Liebe, welche das arme Leben Christi in sich erneuert, hebt das eigene Selbst mit seinen elenden und kleinen Passionen gänzlich auf. Und da Christus Grund und Zweck der Welt ist, erfüllt das starke Bewußtsein seines Leides und Todes die Seele mit einem grenzenlosen Gefühl allverbreiteter, allbeherrschender Liebe. So wird dem heiligen Franz die Welt zum Gedicht, Mond und Sterne, Wind und Wasser, Blumen und Tiere werden ihm zu Geschwistern, Löwen schmiegen sich zu den Füßen der Einsiedler: der Panentheismus der Mystik, diese tiefsinnige Erweiterung des älteren vielfach anthropopathischen Gottesbegriffes, führt die modernen europäischen Völker neuen und wahreren Auffassungen der Gottheit entgegen. Die diesseitige Seligkeit liegt in der Gelassenheit, welche aus der Resignation gegenüber den engen Passionen des Einzellebens entspringt.

Hierzu tritt nun ein letztes religiöses Moment. In dem Zusammenhang allumspannender und alles Harte des Eigenwillens zerschmelzender Liebe entsteht der Antrieb zum tätigen Leben im Dienst der Näch-

[1] Auszug aus dem heiligen Bernhard in dem Sermon über das hohe Lied, Ritschl, Pietismus I. S. 49.

[2] Ebd. S. 53.

stenliebe. Das ist nicht die geregelte Berufstätigkeit, das ist auch hier eine Passion, vor welcher die Schranken zergehen, welche die Seelen voneinander trennen. Das ist ein durch Christi armes Leben und die apostolische Gemeinschaft bestimmtes Mitleiden mit dem Armen, mit dem was unter uns ist, mit dem was für uns die schwere Arbeit des Lebens tut. Dies war das revolutionäre Element in den Bettelorden, kraft dessen die neue mönchische Devotion auf die Laien überging und sich des ganzen Lebens bemächtigte.

Wir treten in einen Dom, die Messe wird zelebriert, ein feiner Weihrauchduft durchdringt und erfüllt alles: so ist alle rituelle, sakramentale und priesterliche Disziplin der katholischen Kirche von dieser Andacht, Kontemplation und zarten Bruderliebe erfüllt, welche im 12. und 13. Jahrhundert im mönchischen Leben sich entwickelten. Hieraus kommt das magische Zwielicht in der katholischen Religiosität. Und man wird die Macht derselben niemals richtig würdigen, wenn man diese Innerlichkeit des katholischen Systems sich nicht deutlich gemacht hat.

Mit dieser katholischen Andacht vergleichen wir nun die in der Reformationszeit erreichte höhere Stufe.

Ich leugne durchaus, daß der Kern der reformatorischen Religiosität in der Erneuerung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist. Diese Lehre ist von Augustinus, dem heiligen Bernhard, Tauler und der deutschen Theologie im wesentlichen besessen worden, ohne daß eine neue Epoche der christlichen Religiosität daraus hervorgegangen wäre. Ich muß sonach auch in Abrede stellen, daß der Zurückgang auf die Schrift als die zureichende Quelle für den christlichen Lebensprozeß der Kern des reformatorischen Glaubens sei. Diese Einsicht ist auch vor Luther von den Theologen ausgesprochen worden[1], und neben ihm hat Erasmus sie geltend gemacht, ohne darum zur Reformation überzutreten. Ich finde vielmehr, daß die reformatorische Religiosität über das auf allen früheren Stufen des Christentums Gegebene hinausgegangen ist. Wohl bildete es den Rechtsgrund für die Reformatoren, daß sie gegenüber den Usancen der Kirche auf klare Worte der Bibel sich berufen konnten. Es gab ihnen ihre innere Sicherheit, daß sie sich mit den höchsten Autoritäten der Kirche, mit Paulus, Augustin und Bernhard in der Rechtfertigungslehre einig wußten. Geradezu die Grundlage Luthers war die Auslösung der egoistischen Motive in der höchsten katholischen Religiosität, die erhabene Heiligungslehre, welche von dem heiligen Bernhard und Franz von Assisi herbeigeführt worden

[1] So sagt Duns Scotus in libr. sentent. Prologi quaest. III 14: 'sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori.'

war und welche nun Luther in Staupitz, der deutschen Theologie, ja ganz allgemein in den höchsten Traditionen seines Ordens umgab. Aber dieses alles ermöglichte wohl Luther seine Reformation, hat jedoch nie und nimmer die hervorbringende Kraft für dieselbe in sich enthalten. Vielmehr ist Luther über alles, was von christlicher Religiosität uns vor ihm zugänglich ist, hinausgegangen. Er hat ein neues Zeitalter der Religiosität des Abendlandes heraufgeführt. Dieser Fortschritt stand in einem notwendigen Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft. Denn es war der ganze Zustand der deutschen Gesellschaft in seinem Zeitalter, es war unter umfassenderem Gesichtspunkte die ganze Bewußtseinslage des Abendlandes, was den Fortschritt forderte, welchen die Reformatoren vollbracht haben, und zu demselben die Mittel gewährte. Eben in diesem Verhältnis zwischen den Zuständen der Gesellschaft, welche bedingen und fordern, und der genialen Person, welche auf eine niemals vorauszusehende Weise Elemente verbindet, Wünsche realisiert und Ideale zu Wirklichkeit macht, liegt auch auf diesem höchsten Gebiet aller menschlichen Geschichte das entscheidende Moment des Fortgangs. Hierin ist schon gegeben, daß eine Mehrheit geschichtlicher Motive in der Religiosität Luthers und der Reformatoren in eine lebendige Einheit zusammentraten. Jede große geschichtliche Ursache ist einheitlich, aber sie ist darum nicht einfach.

Das erste und das schlechterdings ausschlaggebende Moment in der reformatorischen Religiosität entsprach der tiefsten und zugleich allgemeinsten Veränderung, welche die Entwicklung der abendländischen Völker gezeitigt hatte. Kein Zug in der Physiognomie dieses anhebenden Jahrhunderts ist schärfer beleuchtet worden, als es seit den bedeutenden Arbeiten Jakob Burckhardts mit diesem geschehen ist. Die Person fühlte sich jetzt in der abgeschlossenen Eigenheit ihres Gehaltes. Jedem Verband gegenüber fühlte sie ihren Selbstwert und die ihr innewohnende selbständige Kraft. Dies war das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und geistiger Bewegungen, und eben in dieser Richtung hatte zuletzt der Humanismus entscheidend gewirkt. Der religiöse Ausdruck hiervon war, daß der Mensch, einsam mit Gott, sich auf seinem eigenen Wege und durch seine eigene Arbeit sein Verhältnis zu dem Unsichtbaren bildet. Dies wurde durch Umstände unterstützt, welche durch eine denkwürdige, geschichtliche Fügung eben zu dieser Zeit in Wirksamkeit gelangten. Das Papsttum hatte sich unter Alexander VI., Julius II. und Leo X. aller christlichen Fesseln in Glauben und Leben entledigt; zumal unter Julius II. war es ganz davon absorbiert, inmitten des italienischen Staatensystems eine militärische Tyrannis zu errichten. Die Besetzung der hohen Kirchenämter, die Handhabung des Bußsakraments

war überall von weltlichen, ja pekuniären Gesichtspunkten geleitet. So erschien diesen mächtigen tiefgründigen germanischen Individualitäten, Luther und Zwingli, die ganze katholische hierarchische Disziplin als ein dämonischer Mechanismus, welcher die Seele von ihrem Gott absperrt. Darum zerschlugen sie diese Schranken. Sie erfaßten wieder ihr ursprüngliches Recht, mit der unsichtbaren Ordnung der Dinge sich selber auseinanderzusetzen. Wie im Dunkel der Nacht alle Einzeldinge zurücktreten und der Mensch mit den Sternen und dem Unsichtbaren allein ist: so empfanden diese großen Menschen ihr Verhältnis zum Himmel, und so ward es dann von Unzähligen nachempfunden. Der Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen ist die große Urkunde über die entscheidende Macht dieses Beweggrundes in der Seele Luthers gerade während der entscheidenden Epoche der Losreißung von Rom. Ja jedes weltliche Bewußtsein von der freien Würde der Person wird nun von Luther durch die Religiosität überboten, nach welcher diese Person von Banden aller Art, mit denen Natur und Menschen sie umstricken, von dem physischen Übel, der Angst vor der Zukunft, der Abhängigkeit von anderen Menschen erst wahrhaft frei wird durch das zutrauende Bewußtsein, in dem unsichtbaren Zusammenhang aufgenommen, bewahrt und geborgen zu sein. Glauben ist vor allem Zutrauen. Er macht nach der Augsburger Konfession allem Sorgen und Arbeiten unter Bußdisziplin und mit kirchlichen Werken, dieser Unruhe, die damals erst mit dem Leben selber abschloß, ein Ende, und eben darin, daß er die ganze Person in freudige Freiheit versetzt, erblickt die Augsburger Konfession seinen eigensten Wert.[1]

Daher besteht auch schließlich die Reformation darin, daß der religiöse Mensch sich von der Herrschaft des Papstes, vom Mönchsgehorsam, von der Bußdisziplin freimachte; alle Lehrunterschiede waren nur darin ausschlaggebend, daß sie die Kraft hierzu verliehen haben. Ihr erstes und wichtigstes Ergebnis war die Emanzipation eines Teils der germanischen Nationen von der Herrschaft der Hierarchie. In ihr vollzog sich die Loslösung der germanischen Völker von der regimentalen religiösen Ordnung, welche der römische Geist geschaffen hatte.

Ein zweites Motiv der neuen Religiosität war ebenfalls durch Verhältnisse bedingt, welche aus dem weltlichen geistigen Leben herüberwirkten. Der aristokratisch-intellektualistische Gedankenbau, welchen der Realismus von Anselm und Abälard bis zu Albert und Thomas errichtet hatte, war aufgelöst. Wille und Kraft wurden in der ganzen phi-

[1] Das ist das Bedeutsamste an dem Artikel der Augsburger Konfession über den Glauben, daß der Vorzug des Glaubensprinzips vor dem Werkprinzip im ganzen Artikel gleichmäßig hieraus abgeleitet wird.

losophischen und praktischen Literatur dem Bild und dem Denken gegenüber betont. Mit dem neuen Arbeitstreiben in den deutschen Städten entstand überall tiefes Sinnen über das Leben und über die menschlichen Dinge. Hiervon ist der symbolische Charakter vieler damaliger deutschen Werke die Folge. Die anmutendsten Dichtungen des Hans Sachs sind ernsthafte und scherzhafte Allegorien, deren Gegenstand das Leben ist. Die tiefsten Schöpfungen Dürers sind symbolische Blätter und Gemälde, die gleichsam in einer Bildersprache über das Leben und den Menschen in ihren höchsten Bezügen reden. In diesem Zusammenhang empfing auch das Nachdenken über die allgemeinsten und tiefsten Probleme religiöser Natur bei den Reformatoren einen anderen Charakter. Der theologische Philosoph des Mittelalters lebte in aristokratischer Kontemplation, so verfolgte er den Weg der Griechen, er ergänzte aus ihnen die physische Weltkonstruktion durch einen intelligiblen und transzendenten Kosmos. Er stellte dem Reich der physischen Substanzen eines der geistigen Substanzen gegenüber. So nahm er das seelische Selbst in den Zusammenhang der Bildlichkeit des Universums auf. Nun aber versenkte sich der Sohn des grübelnden Nordens in die Unsichtbarkeit des religiös-moralischen Prozesses. Eben das Lebendigste dieser erfahrenen Kraft wollte er sich zum Bewußtsein bringen. Alles Sinnliche, Bildliche eines universalen Weltzusammenhangs, alle intellektuellen Züge des Kosmos und alle Vernunftwissenschaft der Jahrtausende ließ er auf diesem seinem einsamen Wege hinter sich zurück. Der germanische Geist löste sich los von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens, welche als das Erbe Griechenlands die theologische Metaphysik der abendländischen Völker beherrscht hatte. Den Ausdruck dieser Richtung hat man in den ursprünglichen wissenschaftlichen Äußerungen der Reformation zu suchen. Von diesen ist die weitaus klarste und entschiedenste der berühmte Satz in der ersten Auflage der Glaubenslehre Melanchthons. Christus erkennen heiße, seine Wohltaten erkennen, nicht aber seine beiden Naturen und seine Menschwerdung. In demselben Sinne liegt, daß die Sicherheit gegenüber der Welt auf das Zutrauen zu Gott gegründet wird, dieses aber auf die spezifisch christlichen Heilserfahrungen. Nichts bezeichnet schärfer den Gegensatz dieser religiösen Auffassung des kosmischen Zusammenhangs zur natürlichen Theologie. Und in derselben Richtung liegt der Ersatz des idealen Vernunftzusammenhangs der Heilsökonomie im katholischen System durch das nackte Verhältnis des göttlichen Willens zu den menschlichen Willenseinheiten in der Gnadenwahl. In diesem Dogma zieht die Theologie des Duns Scotus und der Nominalisten ihre äußerste Konsequenz.

Ein drittes Motiv ist in der neuen Religiosität der Reformation be-

merkbar. Der religiöse Genius Luthers war auch in bezug auf dieses Motiv vorbereitet, innerlich erfüllt und äußerlich getragen von einer Veränderung der europäischen Gesellschaft, wie sie seit dem Zeitalter des entstehenden Christentums so tiefreichend und so umfassend nicht stattgefunden hatte.

Das aristokratische Gefüge der mittelalterlichen Ordnung in Feudalität und Priesterherrschaft wurde eben zu dieser Zeit durch neue Kräfte von innen auseinandergesprengt. Die bürgerliche Arbeit schuf in den Städten neue vornehme und mächtige Existenzen, vor allem aber einen Arbeitszusammenhang in größeren industriellen Bevölkerungen. In den fürstlichen Verwaltungen machten sich ausschließlich weltliche Gesichtspunkte geltend. Entdeckungen und Erfindungen gaben dem menschlichen Geist ein neues Gefühl seiner Größe und seiner grenzenlosen Zukunft. Der Humanismus entband aus den Werken der Alten das Bewußtsein des Wertes und der Autonomie der Person. Unter solchen Umständen vollzog sich eine Umwertung aller Werte. Dieselbe wurde begünstigt durch die Auflösung der mittelalterlichen realistischen Metaphysik. Sie wurde gefördert durch die Betonung von Wille, Kraft und selbständiger Person. Wie wäre es nun anders möglich gewesen, als daß bei dieser Umwertung aller Werte der religiöse Gesichtspunkt zur Geltung gelangte, welcher noch das ganze geistige Leben beherrschte. Die Arbeit des Gemütes, in welcher Luther dies vollbrachte, hat in Deutschland nicht ihresgleichen.

Der Mönch oder Priester der katholischen Kirche wollte Gottes Werk tun und Christus in sich nachleben, dies aber unter Loslösung von den gewöhnlichen Geschäften der Welt, durch eine künstliche und statutenmäßige Ordnung der Handlungen. Luthers germanische Aktivität fand sich abgestoßen von jedem Werke ohne wirkende Kraft, von jeder Arbeit ohne Leistung. In der Welttätigkeit selbst, in dem Berufsleben erfaßte er den von Gott gegebenen Spielraum für die im Glauben enthaltene Kraft.

Der römische Katholik stand unter dem Imperium der Kirche, er gelangte nur durch die Kirche zu Gott. Der Sohn des Bergmanns kannte keinen Besitz, der nicht selbst erarbeitet wäre, keinen Ablaß, keine Fides implicita, keinen Untertanengehorsam in Glaubenssachen. Einsam hatte er mit dem Unsichtbaren gekämpft und ganz allein mit sich und Gott hatte er den Sieg errungen.

Der Papst in Rom beherrschte ein geistliches Reich; in diesem fließen von dem erhöhten Christus, der Maria und allen Heiligen her göttliche Kräfte und Güter durch die ganze Hierarchie bis zu dem geistig verwahrlosten, Gebete gedankenlos nachplappernden Mann im

Winkel der Kirche, der nach dem Meßopfer hinschaut. Daher gehören denn auch die religiösen Leistungen mit Recht diesem Herrschaftsbezirke an. Alles weltliche und moralische Gut, der ganze Schatz des überschüssigen Verdienstes Christi und der Heiligen, ist Eigentum der Kirche. So entsteht ein geistliches Reich im Unterschied vom weltlichen Reich, mit Gütern reichlich ausgestattet, das ganze Leben der einzelnen Christen sich unterwerfend. Da war es nun ein unermeßlicher Fortschritt, daß für Luther die Organisation der Betätigung des Glaubens in der weltlichen Gesellschaft und deren Ordnung gelegen war. Jeder Beruf und jedes weltliche Amt war ihm eine Funktion der in dieser Organisation wirkenden religiös-sittlichen Kräfte. Auch hiermit betrat er einen Weg, der ins Dunkle führte und dessen Ende auch heute nicht abzusehen ist. Die landeskirchlichen Verfassungen sind so wenig die Erfüllung des kirchlichen Ideales von Luther als die Dogmen des 16. und 17. Jahrhunderts die Erfüllung seines theologischen Ideals.

Ich habe früher gezeigt, daß in dieser allgemeinen Bewegung die neue Wertbestimmung des Lebens unter dem religiösen Gesichtspunkte angelegt war, zu welcher Luther gelangt ist. Es ist das Verdienst Ritschls, die Bedeutung dieses neuen Lebensideals für die Reformation nachgewiesen zu haben; aber wie er gern die religiöse Entwicklung von dem Zusammenhang der Kultur isoliert, erkannte er nicht, daß diese neue religiöse Wertung des Lebens aus dem Fortschritt der deutschen Gesellschaft entsprang; neben und um Luther sind viele kraftvolle, ernsthafte und fromme Menschen zu derselben neuen Wertgebung gelangt. Germanische Aktivität, gesteigert durch die Lage der Gesellschaft, als ein Wille wirklich etwas zu tun, Wirklichkeiten zu schaffen, den Sachen in dieser Welt genugzutun, macht sich in dieser ganzen Zeit wie in Luther geltend. Der Glaube wirkt hier in jedes Haus, wo eine Mutter ein Kind behütet, in jedes ehrliche Werk eines Handwerkers, in die Zelle des studierenden heiligen Hieronymus. Er vollbringt in all diesem das eigentliche Werk Gottes in der Welt. Der Ausdruck hiervon ist der Begriff der christlichen Vollkommenheit in der Augsburger Konfession. In dieser wird nachdrücklich erklärt, daß die Entäußerung von Familie und Eigentum dem echten Begriff der christlichen Vollkommenheit fremd sei. Es ist für die ethischen Artikel derselben die gemeinsame Grundlage, daß die göttliche Ordnung in Staat, Ehe und Familie gegeben sei. Insbesondere aber wird der Gegensatz zwischen den äußeren Werken, welche nichts wirken, und der Arbeit am Wirklichen, im Beruf entwickelt.[1] Hiermit sind dann die Stellen der

[1] Vgl. besonders die Artikel vom bürgerlichen Wesen und der weltlichen Obrigkeit, vom Glauben und guten Werken, daß man gute Werke soll und müsse tun, von

Apologie der Augsburger Konfession im Einverständnis, welche in das Wirken im Beruf die christliche Vollkommenheit setzen.[1]

Suchen wir den Gegensatz zwischen beiden Konfessionen tiefer noch, als er in diesen Bekenntnisschriften sich ausdrückt, zu fassen. Die katholische Religiosität beruht auf dem großen Impuls, daß der Mensch von sich loskommen will. Sie löst gewissermaßen die Substanz der Person auf und behält nur einen Teil der Menschennatur, das Nacherleben Christi, das schmelzende Gefühl der Liebe und die Komtemplation, als wertvoll zurück. In diesem fühlt sie sich eins mit der Gottheit. Und da Gott in der Kirche die Organisation seines Wirkens auf die Welt hat, da eben in der Kirche Reinheit, Liebe, Opfer, Kontemplation, als Wesensäußerung Gottes, ihre organisierte Existenz haben: so ist die Hingabe an diese Kirche von dem Vorgang der Genugtuung und Heiligung unabtrennbar. Die Religiosität Luthers wehrt sich gegen den Schnitt in die ganze und lebendige Menschennatur, durch welchen die Passionen von dem Gottverwandten losgelöst werden. Sie setzt dem mönchischen ein menschlich volles Ideal gegenüber, welches die ganze menschliche Lebendigkeit in das religiöse Verhältnis aufnimmt und in ihm zur christlichen Vollkommenheit erhebt. Dort Devotion und Gehorsam, in welchen das freie Gefühl und Wirken des in sich gegründeten und selbständig gerichteten Wollens aufgehoben wird. Hier ist nach Luthers Schrift von der christlichen Freiheit der in das Vertrauen zu Gott aufgenommene und durch ihn bestimmte Wille nunmehr der ganzen Welt gegenüber seiner Kraft und seines Rechtes gewiß, in eigener Art Gottes Werk in der Welt zu wirken. Eben weil er eine transzendente Kraft in sich fühlt, weiß er sich frei. Dort die Verneinung des im Willen gegebenen Strebens nach einer Sphäre seiner Herrschaft im Eigentum; hier das klare Bewußtsein, daß unsre willentliche Lebendigkeit erstarren müßte ohne solche Sphäre ihrer Herrschaft. Überall derselbe Gegensatz gegen die Ideale des apostolischen Zeitalters und des Mönchtums.

Von diesen allgemeinen geschichtlichen Momenten wenden wir uns nun zu dem religiösen, kirchlichen, rituellen und theologischen Zusammenhang, in welchem die reformatorische Religiosität

Klostergelübden. „Überdas ist dieses ein großer schädlicher Irrtum, daß christliche Vollkommenheit stehen soll in Weise und Werken, die Menschen selbst erwählen; als: nicht ehelig sein, nicht Eignes haben, Gehorsam in sonderlichen Kleidern und Speise. Christliche Vollkommenheit ist: erstlich Gott fürchten und doch vertrauen, daß wir einen gnädigen Gott haben und Christus wollen, und in solchem Glauben zunehmen und ihn üben, Gott anrufen, Hilfe von Gott erwarten in allen Sachen, und äußerlich gute Werke, so Gott geboten hat, tun, ein jeder nach seinem Beruf."

[1] Stellen bei Ritschl, Pietismus I 40.

sich ausbildete. Wir versetzen uns in das Augustinerkloster zu Erfurt und in die Räume der Universität zu Wittenberg.

Die ganze Disziplin und Technik der katholischen Kirche strebte, die Schrecken der diesseitigen und jenseitigen Strafen und die Mittel der Kirche, gegenüber der göttlichen Strafgerechtigkeit, zu vermehren. Spezialisierte Lehren von den mannigfachen Strafen der Hölle und des Fegefeuers waren den Sünden angepaßt. Dies war, wie wir heute aus der Apokalypse des Petrus erkennen, ein altes Erbgut der priesterlichen Technik, mag es nun von den religiösen Genossenschaften der Griechen oder aus der ägyptischen Priestertechnik gekommen sein. Dieser Apparat jenseitiger Strafen wurde durch Dichtung und bildende Kunst dem mittelalterlichen Menschen vertraut und sinnlich glaubwürdig gemacht. Das größte Gedicht des Mittelalters ließ mit romanischer Bildkraft die Unterwelt so erblicken, daß man in ihr wie in den Straßen von Paris oder Rom sich heimisch fühlen konnte. Die jenseitigen Strafen ergänzte die Kirche durch zeitliche, und sie bildete sich in der Inquisition ihr furchtbarstes Instrument aus. Dieser ganze Apparat war aber in einem Medium der Zeit tätig, das ihm konform war. Es war eine gewalttätige, blutige Welt. Hinrichtungen waren etwas Tagtägliches; sie wurden mit ausgesuchter Grausamkeit spezialisiert. Die Tortur war im Gerichtsverfahren am Werk, das Rad beim Vollzug des Todesurteils.

In demselben Dienste als dies Strafverfahren stand die Heilsmittellehre der Kirche. Sie ist mit derselben symbolisierenden Kraft bildlicher Phantasie durch Dogma, Ritus und Sakrament durchgeführt worden. Es handelte sich in ihr nicht um Aneignung von tieferen religiösen und sittlichen Einsichten, sondern um den Erwerb von Gütern, welche in dem Besitz der Kirche waren und deren Austeilung dieser oblag. Verfassung und Ritus enthalten die Regeln, nach welchen der Schatz der Kirche von ordnungsmäßigen Organen verwaltet und ausgeteilt wird. Beichte, Bußdisziplin und Sakrament sind die Ordnungen, in welchen die Güter der Kirche angeeignet werden.

Hieraus ergibt sich, warum Luther nicht mit Erasmus auf den Christus der Evangelien, auf dessen göttliches Vorbild, auf die Aneignung seiner Lehre und die Nachfolge seines Lebens zurückgehen konnte, vielmehr allein in der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben seinen inneren Frieden zu finden vermochte; warum in Zwingli ein ähnlicher Vorgang selbständig stattfand, und auch Melanchthon von dieser Rechtfertigungslehre überzeugt wurde. Eben weil Erasmus außerhalb der ganzen kirchlichen Technik stand, konnte er wohl einer ferneren Zukunft den Weg weisen, aber nicht die Gegenwart erfüllen. Es be-

durfte einer Stellung, welche aus einem ganz internen Verhältnis zu dieser katholischen Heilsdisziplin hervorging, die sie gleichsam von innen überwand. Alles, was von äußeren Momenten unserem Reformator den Paulus nahe brachte, ist nur Gelegenheitsursache gewesen.

Das Wesentliche war eine in den Zellen der Klöster und an den Altären der Kirchen stattfindende Entwicklung. Die Korruption der Kirche und andererseits die Entwicklung des weltlichen Geistes hatten zur Folge, daß die kirchlichen Ordnungen als unfähig, die Genugtuung, die Aufhebung der Strafen, die Vermittlung der Seligkeit herbeizuführen, erkannt wurden. Die Person suchte ihren eigenen Weg zur Versöhnung mit Gott. Sie fühlte ihre eigene selbständige Kraft. Sie traute nicht mehr den Kräften der priesterlichen Technik. Wie die Humanisten ihren Cicero lasen, so las der religiös bewegte Mensch die von den Humanisten neu eröffneten heiligen Schriften. Und da fand sich nun auch eine Anweisung, gegenüber der Strafgerechtigkeit Gottes die Versöhnung zu erlangen. In dieser Anweisung stand nichts von den Heilsgütern der Kirche, von den Verdiensten Christi und der Heiligen, von der mönchischen Disziplin, kurz von dem ganzen Straf- und Heilsapparat der Priesterkirche. Es war ein ungeheurer Moment, als das christliche Bewußtsein, erleuchtet von humanistischem Wissen und humanistischen Methoden, die gänzliche Diskrepanz der katholischen Priestertechnik von der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben erkannte, als aus den paulinischen Briefen die Unabhängigkeit der Person in dem religiösen Prozeß sichtbar wurde. Wohl liegt unter einem allgemeinen Gesichtspunkt die religiöse Macht des Paulus darin, daß alle religiösen Urideen der Menschheit, alle die Zeit Christi erfüllenden religiösen Potenzen unter der leitenden Idee des Christentums von ihm vereinigt wurden. Aber was auch Paulus von religiösen Ideenmassen im Zeitalter Luthers in Bewegung setzte — und auch Luther lebte ja in dieser historischen Kontinuität und Fülle der religiösen Motive, wie jeder religiös schöpferische Mensch —: es war doch alles dem internen kirchlichen Problem untergeordnet, wie der göttlichen Strafgerechtigkeit nach Erkenntnis der Insuffizienz des kirchlichen Apparates Genugtuung verschafft und so die Versöhnung mit Gott herbeigeführt werden könne. An dem Faden der Begriffe von Erbsünde, Gesetz, Opfer Christi, Genugtuung, Versöhnung mit Gott sind alle paulinischen Begriffe für die Reformatoren zu einem wirksamen Ganzen verbunden. Nun versteht man, warum nur in Paulus die Antwort auf die nächste religiöse Frage, wie sie die Lage des Katholizismus stellte, enthalten war.

Es fehlt noch ein Glied in unserer Beweisführung. Es ist zu zeigen, daß die Strafen des Jenseits, die Strafgerechtigkeit Gottes, die Realität

der Sünde zu dieser Zeit noch eine Macht über die Gemüter besaßen, welche die Überwindung der realen Gewalt der Sünde, die Genugtuung gegenüber der Strafgerechtigkeit immer noch als Mittelpunkt des christlichen Heilsvorgangs erscheinen ließen. Diesen Nachweis habe ich an einem Hauptpunkte durch meine Auszüge aus den philosophischen Schriften Melanchthons geliefert. Aus diesen sieht man, wie für einen so hochstehenden Geist, der das Wissen der Zeit in solchem Umfang beherrschte, doch der Teufel und seine Gesellen, die Bündnisse mit diesem, die von ihm ausgehenden Verführungen, das Erscheinen Abgeschiedener auf der Erde, die magischen Beziehungen der Gestirne auf das Schicksal, überhaupt aber eine beständig fortdauernde Magie im Universum volle Realität hatten. Dieser Nachweis ist in Übereinstimmung mit dem, was wir von Luther wissen, und er ergänzt dasjenige, was über den Aberglauben bei den Durchschnittsmenschen jener Tage gesammelt worden ist.[1] Auch habe ich versucht, zu zeigen, wie eben die Zersetzung des mittelalterlichen Systems eine Verstärkung alles Aberglaubens im 15. und 16. Jahrhundert zur Folge hatte. Zugleich empfing derselbe eine neue Form und eine neue Kraft, indem diese großen, aktiven, kämpfenden, germanischen, religiösen Naturen alles, was ihrem Wirken für das Reich Gottes entgegenstand, mit einer halb erhabenen, halb grotesken Phantasie in dem Reich des Teufels und seiner Gesellen personifizierten. Es war, als ob der stammesverwandte, aktionsmächtige Religionsglaube der Parsen von den beiden einander bekämpfenden Reichen wieder bei diesen Germanen des 16. Jahrhunderts auflebte. So haben sich später Gustav Adolf, Cromwell und seine Reiter und die Oranier als Soldaten im Dienste des Reiches Gottes und im Kampf gegen das Reich des Antichrist gefühlt.

Auch hatten die sich regenden Zweifel an der Realität der heiligen Geschichte keine Spur von Einfluß auf Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und ihre Anhänger. Noch war die ganze Kunst ein beständiger sinnfälliger Beweis für die Realität dieser Historien. Die Oster- und Weihnachtsspiele, die kirchlichen Feste, die überragenden Türme der Dome in den engen Städten, die kirchliche Musik, die Bilder, welche die Wände der Kirchen und der Privathäuser bedeckten: alles sprach von dieser einen Wirklichkeit. Das Naturerkennen besaß noch kein Hilfsmittel, die Schwierigkeiten dieser wunderbaren Erzählungen aufzuzeigen. Der allgemeine Begriff eines lückenlosen und notwendigen Kausalzusammenhangs, wie ihn von der Stoa her seit

[1] Zuletzt noch in Leckys Geschichte der Aufklärung in Europa, übers. von Jolowicz I 40ff., 108ff. Für Luthers Glauben an den Teufel, Dämonen, Hexen bilden die Tischgespräche die Hauptquelle.

Laurentius Valla kühne Italiener erneuerten, konnte noch, wie wir sahen, unschwer durch die Metaphysik der neuen Scholastik und des Melanchthon, die von der Freiheit des göttlichen Willens ausging, zur Seite geschoben werden. Überzeugen doch die Menschen immer nur Schlüsse aus Erfahrungen, nicht allgemeine Spekulationen. Und ebenso besaß historische Auslegung und Kritik in jenen Tagen noch nicht die modernen Methoden, welche wie scharfe Instrumente eine Zergliederung der vorhandenen Tradition herbeizuführen imstande waren. Die Zeugnisse, welche wir über den religiösen Zweifel jener Tage vorgelegt haben, erweisen, daß noch niemand vom Verdacht zu einer Prüfung im einzelnen fortzuschreiten die Hilfsmittel besaß. Ja gerade indem die Schriften des späten Altertums mit humanistischem Glauben gelesen wurden, fand man sich überschüttet von Übernatürlichem und Wunderbarem.

7.

In diesem geschichtlichen Zusammenhang kann nunmehr der Charakter der altprotestantischen Dogmatik erklärt und ihr geschichtlicher Wert bestimmt werden. Ihren Mittelpunkt bildete nicht das metaphysische Schauspiel von Trinität, Weltschöpfung und Menschwerdung, sondern nach dem Typus des Paulus der religiös-sittliche Prozeß der Aneignung des Glaubens und der Wirkungen desselben. Dieser Prozeß bildete schon den Gegenstand der paulinischen Episteln, insbesondere des Römerbriefes. Er war im Zeitalter des Paulus durch keine schriftliche Überlieferung vermittelt gewesen. Jetzt aber in dem Zeitalter Luthers bildete seine Grundlage die Durchdringung und Aneignung des in den biblischen Schriften Enthaltenen, besonders das Wiedererleben des von Paulus vorbildlich durchgemachten Glaubensvorgangs. So beruhte die protestantische Dogmatik auf der unlöslichen Verbindung schriftlicher Dokumente mit einer inneren Bezeugung der in ihnen enthaltenen Kraft, selig zu machen. Hierin liegt eingewickelt ihr ganzes Problem. Diese Dogmatik mußte die Bestandteile des Glaubensvorgangs analysieren und dessen objektive und subjektive Voraussetzungen entwickeln.

In diesem Sinne war die erste Ausgabe der Glaubenslehre Melanchthons die dem wahren protestantischen Geiste am meisten entsprechende dogmatische Schrift. Wie Luther von Paulus ausgegangen war, so entstanden diese „theologischen Hauptartikel“ aus Vorlesungen über den Römerbrief. Diese hatten allmählich eine immer reifere und ausgebildetere Gestalt erhalten, 1520 waren sie dann handschriftlich bekannt geworden, hieraus nahm Melanchthon den Anlaß, sie zu einer Darlegung der Hauptartikel der christlichen Religion zu erweitern, und

im Sommer 1521 die kleine Schrift zu veröffentlichen. Sie war also eine von Luthers Geist erfüllte freie Nachschöpfung der am meisten lehrhaften paulinischen Schrift. Gegenüber der bisherigen Dogmatik war sie darin ganz neu und wurde auch von keiner späteren Dogmatik überboten, daß sie den christlichen Glaubensvorgang in musterhafter Klarheit und Einfachheit hinstellt, ihn zum Gegenstande der Glaubenslehre macht, und die Voraussetzungen desselben in der Lehre von Gott und Christus religiös und nicht metaphysisch gestaltet. „Wir beten die Geheimnisse der Gottheit richtiger an, als daß wir sie aufspüren; ja es ist immer ein großes Wagnis, sie untersuchen zu wollen.“ Den Christen macht nicht die Erforschung des Unbegreiflichen aus, sondern das Wissen um Sünde, Gesetz und Gnade. „Denn Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen, nicht aber über seine beiden Naturen oder über den Hergang der Menschwerdung spekulieren.“ Die Beschreibung der frommen Gemütszustände bildet sonach den eigentlichen Gegenstand der Dogmatik. Sie verläuft an dem Faden von Sünde, Gesetz und Evangelium. Und gerade aus der Reflexion auf dieses Verhältnis, insbesondere auf den Unterschied von Gesetz und Evangelium entspringt die bedeutsame Einsicht in das entscheidende Merkmal des Evangeliums: es ist aktive Kraft, die vis evangelii, vis gratiae, efficacia fidei wird immer wieder herausgehoben.

Als nun aber dies Buch von Auflage zu Auflage erweitert wurde, entwickelte Melanchthon in ihm ausführlicher die subjektiven und die objektiven Voraussetzungen des Glaubensprozesses und nahm so immer mehr von den metaphysischen Bestimmungen des älteren kirchlichen Dogma in seine Glaubenslehre zurück. Dies war die unvermeidliche Folge der Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre in die protestantische Religiosität. Den Mittelpunkt der ersten Ausgabe bildete das Unvermögen des Menschen zum Guten, das Gesetz Gottes, welches promulgiert wird, um gleichsam das ganze Menschengeschlecht unter das eine Richtbeil der Strafgerechtigkeit Gottes zu stellen, dann endlich die Satisfaktion durch den Opfertod Christi. Von diesen zentralen Begriffen waren Voraussetzungen gefordert, unter denen allein dieselben Realität haben konnten. Nun waren die Voraussetzungen, unter denen sich in dem Geiste des Paulus diese Ideen gebildet hatten, unterschieden von denen, welche die griechisch-römische Dogmenbildung ihnen substituiert hatte. Aber das mußten in einem wie im andern Falle diese Voraussetzungen leisten: sie mußten Adam und Christus zu den Mittelpunkten der religiösen Geschichte der ganzen Menschheit machen, sie mußten ein Sündigen aller in Adam, eine Genugtuung für alle durch Christus in die Vorstellbarkeit erheben. Dies wurde in dem

Gedankenkreise des Paulus geleistet durch die Grundvorstellungen von der Erwählung des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem messianischen Reiche. Es konnte auf einer spätern Stufe des menschlichen Denkens, für eine europäische Kirche, losgelöst vom alttestamentlichen Boden und gleichsam in freie Luft gestellt, nur geleistet werden durch jene universale und erhabene metaphysische Begriffswelt, welche die griechisch-römische Kirche geschaffen hatte. Daher kann diese Begriffswelt nie unter Festhaltung der Genugtuungslehre durch eine andere, am wenigsten aber durch die Restauration der biblischen Vorstellungen, welche heute angestrebt wird, ersetzt werden. Melanchthon verhielt sich daher korrekt. Sollte er die Sünden-, Opfer- und Satisfaktionslehre des Paulus festhalten, so mußte er auch auf die bildmäßigen Voraussetzungen zurückgreifen, welche diese Begriffe faßbar machten. Mit diesem inneren Widerspruch mußte die reformatorische Religiosität so lange behaftet bleiben, als sie an der harten paulinischen Lehrform festhielt.

Der so geschichtlich bedingte Dogmatismus wurde noch gesteigert durch den Einfluß des damals so mächtigen Augustinismus auf Luther, durch welchen das vom Genugtuungssystem geforderte Erbsündendogma eine unerträgliche harte Form erhielt. Er wurde verschärft durch die Abendmahlslehre Luthers, welche einen Rest magischer Vorstellungen konservierte, christologische Phantasien hervorrief und die schreckliche Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi entstehen ließ. Und er wurde schließlich gefestigt und verhärtet durch die Schriftinspirationslehre. Überall war das Fortschreitende in der reformatorischen Religiosität mit dem Rückwärtsblickenden in Konflikt. Und geschichtliche Kräfte von großer Stärke mußten für das Festhalten an dem altkirchlichen Dogma in diesem Konflikt den Ausschlag geben. Es war für die neue Religionspartei in ihrem Verhältnis zum Reich ein unermeßlicher politischer Vorteil, wenn sie auf dem altkirchlichen Boden stehenblieb, auf welchem dieses sich entwickelt hatte und auf dem es stand. Es erschien in der gefährlichen Gährung aller religiösen Begriffe als die einzige Rettung, sich auf die Schrift nach der Auslegung der altkirchlichen Bekenntnisse zu stellen. Und daß in Melanchthon stärker noch als in Luther ein konservativer Zug wirksam war, habe ich dargelegt. So bezeichnet die Umgestaltung der Glaubenslehre Melanchthons in der Richtung auf die Restauration der alten Bekenntnisse den Weg, welchen die ganze protestantische Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts nunmehr eingeschlagen hat.

In demselben Maße, in welchem diese neue Glaubenslehre die alten Bekenntnisse restaurierte, mußte sie die lebendigeren, aber noch nicht in Lehrformeln gefaßten Momente der fortschreitenden Religio-

sität ausscheiden. Die Gestaltung der protestantischen Dogmatik ist schon bei Luther und Melanchthon, in gewissem Grade auch bei Zwingli und Calvin ihrem reformatorischen Wirken nicht angemessen gewesen. Dies ergab sich zunächst schon daraus, daß die Reformatoren selber ihre neue Religiosität als die bloße Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums aufgefaßt haben. So war für das, was über das traditionell Nachweisbare hinaus in dieser Religiosität enthalten war, in der sich bildenden protestantischen Dogmatik kein Rechtsgrund vorhanden. In welchem Grade auch Luther die natürliche Lebendigkeit als religiös gestaltungsfähig zur Anerkennung brachte: selbständiges, fortschreitendes Denken über die höchsten Dinge war hiervon ausgeschlossen: es war das Stiefkind der Reformation. Dieser Grundfehler in Luthers Bewußtseinsstellung rächte sich schwer. Alle großen Wirkungen der Reformation lagen in der Emanzipation von der kirchlichen Herrschaft, in der Gestaltung einer neuen tiefsinnigen Lebensordnung der protestantischen Gesellschaft. Aber das religiöse und philosophische Denken wurde bis zu Leibniz und Locke hin belastet mit einem Wust der Tradition, wie auch das barbarischste Jahrhundert des Mittelalters ihn nicht trockener, schulmäßiger und unfruchtbarer zeigt.

Drei Richtungen waren in der großen reformatorischen Bewegung der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts enthalten gewesen.

Daß die protestantische Kirche die erste von diesen Richtungen, um sich dem Katholizismus gegenüber zu konsolidieren, von sich ausgestoßen, ja sie unter Blut und Schutt begraben hat, das ist das Verhängnis derselben geworden. Diese Richtung ist von mir als die transzendentale bezeichnet worden. Der Regel nach wird sie die spiritualistische genannt. Sie geht von der Universalität der Offenbarung aus, betrachtet diese daher als nicht in der Bibel beschlossen, sondern als einen überall und immer wirkenden Prozeß. Hiervon ist die andre Seite, daß diese Richtung Gott als in allem bestehend und wirkend fühlt und denkt. Hieraus folgt ihre Neigung, die Dogmen, welche Sündenfall, Offenbarung und Erlösung als einen einmaligen Vorgang behandeln, als Symbole eines überall gegenwärtigen inneren Geschehens auszulegen. Und so setzt sie dem Christentum des Buchstabens ein solches des Geistes gegenüber. Dieser universalistische Monotheismus war, zumal in den süddeutschen Städten, zu ganz verschiedenen Formen bald mit der humanistischen Bildung der Zeit, bald mit der mehr biblisch festen Religiosität verbunden. Denn die großen Motive, welche in der Entwicklung der damaligen deutschen Gesellschaft gegründet waren, bewirkten eine unablässige vorwärts drängende religiöse Bewegung:

eine Fülle von originalen und zukunftsvollen Ideen war in ihr enthalten. Und mit diesen oberdeutschen religiösen Vorgängen stand doch die schweizerische Religion von Zwingli im nächsten Zusammenhang.

Zwingli lebte in der Machtsphäre der viel vorgeschritteneren Kultur Oberdeutschlands, von der auch die Spiritualisten getragen waren. Frei, männlich, im bürgerlichen Leben unbefangen wirksam, in gesunder Totalität des Lebens, im Gegensatz zu der Ausschließlichkeit des religiösen Prozesses in Luther, suchte er für seine Religiosität ein natürliches Verhältnis zu allen verwandten Kräften in Geschichte und Leben. Der interne kirchliche Gang der Umwandlung, in welchem damals die katholische Religiosität zur protestantischen fortschritt, war überall derselbe: so auch bei Zwingli: von den Gnadenmitteln der Kirche fand er sich fortgeführt zur Rechtfertigung, welche durch die Gnade Gottes allein herbeigeführt und in dem persönlichen Glaubensvorgang angeeignet wird. Aber in Zwingli trat diese neue Christlichkeit unter einen umfassenderen universal-religiösen Zusammenhang. Wie er in diesem lebte, war er ein Geistesverwandter der Spiritualisten. Wie er aber doch in seinem männlichen Sinn für das Feste und Lebensmögliche über den einfachen Zustand des in der Schrift überlieferten Historisch-Dogmatischen nicht hinausgehen wollte: das trennte ihn von den Spiritualisten. Zudem war bei ihm, wie ich nachgewiesen habe, jener universal-religiöse Zusammenhang durch die Philosophie und Religiosität der römischen Stoa und den religiös-universalen Panentheismus der humanistischen Zeitgenossen bedingt.

So entstand nun die merkwürdige Dogmatik Zwinglis, das zweite der dogmatischen Hauptwerke der Reformation, die Schrift de vera et falsa religione. Sie erschien 1525. In $3^1/_2$ Monaten war sie niedergeschrieben worden. Im Gegensatz zu den Loci des Melanchthon ging sie von einem ganz allgemeinen und für jene Zeit wahrhaft philosophischen Gesichtspunkte aus.

Folgerichtig im Sinne seines Grundgedankens von der universalen Offenbarung und dem Allwirken Gottes geht Zwingli von dem allgemeinen Begriff der Religiosität aus. Ist diese ein Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, so muß man von Gott und von dem Menschen aus ihr Wesen bestimmen. Nun ergibt sich aus der Einsicht in das Wesen Gottes, daß sich uns die Natur des Menschen nur vom Gottesbewußtsein aus aufschließt. So liegt ihm also in dem die ganze Menschheit durchwaltenden Gottesbewußtsein der Schlüssel für das ganze Verständnis aller, auch der christlichen Religiosität.

In dem Gottesbewußtsein offenbart sich Gott überall, in den Philosophien wie in den Kulten. „Gott hat sich manifestiert." Daraus ist der

Konsensus aller Völker über die Existenz der Gottheit hervorgegangen. Man verstehe wohl, daß diese Lehre von der Melanchthons über das lumen naturale gänzlich verschieden ist. Das Bewußtsein von Gott und seinem Gesetz ist nach Zwingli nicht eine natürliche Anlage des Menschen, sondern es ist das Ergebnis eines fortdauernden göttlichen Wirkens in den geschaffenen menschlichen Seelen.[1] Die Menschen haben mit den Tieren gemein die Fürsorge für ihre Kinder, die Befriedigung ihrer Begierden, die Bemühung um den Lebensunterhalt, das gesellige Leben. Gott aber wirkt nun in ihnen die Religiosität, die ihr wahres Leben ist: Gott kennen, ihm vertrauen, die Insufficienz des eignen sinnlichen Daseins fühlen, das Gesetz Gottes anerkennen. „Vom Himmel ist das: Erkenne dich selbst, herabgestiegen." Die lex naturae der Griechen und Römer stammt von Gott.[2] So entsteht überall im Menschengeschlecht der Konflikt zwischen dem Tumult der Begierden, die in der sinnlichen Natur des Menschen gegründet sind, wie er sie mit den Tieren teilt, und der Stimme: Begehre nicht! wie sie durch Gottes Offenbarung im Inneren aller Menschen vernommen werden kann:[3] Sätze, welche ganz an Kant gemahnen.

Darin aber liegt nun der große Zusammenhang der Ideen Zwinglis, daß ihm diese universale Offenbarung die Äußerung des Wesens Gottes ist, daß sich ihm nun von diesem Wesen Gottes, nämlich seiner vollkommenen Güte aus, auch die christlichen Dogmen in ethisches Wirken Gottes auflösen, und daß ihm dann endlich der Glaube, als Zutrauen zu dieser aufgeschlossenen vollkommenen Güte, Nachleben derselben, Wirken als ihr Organ, sich auf Gott energisch zurückbezieht. Männlicher, gesunder, einfacher hat kein Mensch des Reformationszeitalters das Christentum aufgefaßt.

Gottes Wesen besteht in dem „Insichsein"[4], sowie im Zuteilen dieses Seins an alles. Er ist in allem das Sein ('omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere'). So ist Gott die kontinuierlich tätige Kraft, deren beständiges Wirken die Natur ist. Sofern er so sich mitteilt, kann er als das höchste Gute bestimmt werden. Und da seine Welt teleologisch verfaßt ist, ist er als „unendlicher Verstand" (mens infinita) zu bezeichnen.[5] Dieses Wesen der Gottheit, zufolgedessen sie höchste Macht, höchstes Gut und unendlicher Verstand oder höchste Wahrheit ist, wird in verschiedenen Graden innerhalb der universellen Offenbarung

---

[1] Zwingli III 157 'Solius ergo dei est et ut credas deum esse et eo fidas. Quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo.'

[2] Ebd. 323. 324. [3] Ebd. 324.

[4] In se esse; Definition der Substanz bei Spinoza.

[5] Ebd. 159—161.

erfaßt. Das Merkmal der wahren Gottesverehrer ist, daß sie den einen, wahren, einzigen und allmächtigen Gott glauben und ihm allein vertrauen.[1] Gottes Wesen erfassen und ihm ganz vertrauen ist ganz dasselbe, da dieses Wesen höchste Güte, Macht und Einsicht ist.

Das Wesen der Menschen, als des anderen Faktors der Religiosität, kann nur von dem Gottes aus bestimmt werden. Der Mensch ist vom Wirken Gottes schlechthin bestimmt. Sowohl als sinnliches wie als religiöses Geschöpf ist der Mensch von diesem Wirken Gottes bedingt und von ihm aus, ja vermöge seines offenbarenden Wirkens allein erfaßbar. Für die Beobachtung, die Selbstbetrachtung wie das Studium anderer bleibt er ein Rätsel. Es ist so schwer, ihn zu erfassen als die Sepia zu fangen: so undurchdringlich sind die Nebel von Trug und Schein, in welche er sich hüllt. Er ist der Proteus, welcher sich in immer neuen Gestalten verbirgt.[2] Indem nun Zwingli unter das Allwirken Gottes den Menschen stellte, fand sich sein Wahrheitssinn genötigt, von der Halbheit der infralapsarischen Prädestination zu der supralapsarischen fortzugehen. Ihm ist die Sündhaftigkeit das menschliche Gebrechen, der moralische Defekt, welcher aus der Sinnenseite des Menschen entsprungen ist und in der Selbstsucht sich nun manifestiert.[3]

Aus diesen Bestimmungen über Gott und den Menschen, als über die beiden Faktoren der Religiosität, ergibt sich als das unterscheidende Merkmal der wahren Religion gegenüber der Superstition, daß sich der Mensch in ihr von Gott allein abhängig findet und ihm allein vertraut.[4] Die Superstition entsteht, indem der Mensch etwas anderem als Gott vertraut[5], und der ganze katholische Aberglaube hängt an diesem Punkte.

Und das ist nun das von Zwingli erfaßte Verhältnis dieser universalen Offenbarung Gottes und der ihr entsprechenden, überall in verschiedenen Graden und Stufen vom Polytheismus aufwärts verbreiteten Religiosität zu der christlichen: das Vertrauen des Menschen zur vollkommenen Güte ruht überall auf Offenbarung: daß Gott in unsren Herzen sich mitteilt, das ist das höchste Wunder, mit dem verglichen alle

---

[1] Zwingli III 157: 'Fideles autem hoc uno fideles sunt quod unum verum solum omnipotentem deum esse credunt eoque solo fidunt.'

[2] Zwingli III 166 ff.

[3] Zeller, Zwingli S. 57 ff., hat überzeugend nachgewiesen, wie die Lehre vom Sündenfall mit dieser neuplatonisch stoischen Lehre von Zwingli nicht vereinigt werden konnte.

[4] Zwingli III 173 ff.

[5] Zwingli III 175: 'Vera religio vel pietas, haec est, quae uni solique deo haeret.' 179: 'falsa religio est, ubi alio fiditur quam deo.'

äußeren Mirakel zurücktreten müssen[1]: und im Erscheinen Christi lag doch nur das letzte und tiefste Sich-Aufschließen und Mitteilen dieser vollkommenen Güte[2], die in aller Religiosität nur unvollkommener sich offenbart hatte. So führen ihn seine universalen religiösen Begriffe, vermittelst der von diesem ganzen Zeitalter als tatsächlich hingenommenen geschichtlichen Ökonomie des Heils in der Menschheit, auf den Boden der christlichen Religiosität hinüber.[3] Die protestantischen Dogmen werden nunmehr im Gegensatz zu der katholischen Superstition entwickelt. Auch die Magie der Lutherschen Abendmahlslehre wird ausführlich bekämpft. Und die schärfste Formel für die reformierte Religiosität wird in der Lehre von der Gnadenwahl gegeben. Der Zusammenhang derselben mit der absoluten göttlichen Determination ist klar; aber durch diese Lehre wird zugleich das direkte Verhältnis Gottes zur einzelnen Person, der unermeßliche Wert des religiösen Prozesses in dieser, in den Vordergrund gestellt. Die Menschwerdung wird zu einer bloßen Voraussetzung und Veranstaltung, um dies Verhältnis der höchsten Güte zur einzelnen Person verwirklichen zu können. Der universale, kosmisch artikulierte Erlösungsvorgang wird zum Mittel für diesen Wahlakt und den von ihm gesetzten ganz persönlichen Prozeß, in welchem die Seele völlige Sicherheit empfängt, auf Gott vertrauen und als sein Werkzeug wirken zu dürfen. So unterscheidet sich durch diese Konzentration des religiösen Interesses in der Einzelperson, welche das mächtigste Motiv der reformatorischen Bewegung ist, Zwinglis Prädestination gänzlich von verwandten Lehren anderer Religionen, zumal des Islam. Hieran schließt sich ein weiterer Grundzug der reformierten Religiosität. Die Seligkeit ist nicht ein jenseitiges Gut, sondern die Erfahrung dessen, welcher im Bewußtsein der Gnadenwahl Gott vertraut und sich als sein Werkzeug weiß. So entsteht das höchste ethische Kraftgefühl der Person, von welchem wir in der ganzen bisherigen Weltgeschichte wissen. „Ein Christ ist, wer Gott allein vertraut, sich nach seinem Beispiel formiert, täglich stirbt, täglich Abnegation übt, nur darauf gerichtet ist, nichts zuzulassen, was seinen Gott beleidigen könnte. Ein Kampf ist das christliche Leben."[4]

Der Rechtsgrund für diese reformierte Dogmatik liegt darin, daß

---

[1] Zwingli III 320, 323: 'Nostro igitur bono deus sic nobis manifestat: sive enim, quod summum est miraculum, si cordibus nostris ingerit, ut Deum ac patrem nostrum esse agnoscamus, sive per miraculosa opera idem efficit in hoc solummodo facit ut nobis prosit.'

[2] Sehr schön zusammengefaßt in dem Epilog von de religione S. 322—325.

[3] Von S. 179 ff. ab beginnt de religione christiana.

[4] Zwingli III 325.

die Bibel die Manifestation Gottes ist und ihre Auslegung vom göttlichen Geiste geleitet wird. So ist schließlich selbst das scharf gespannte Schriftprinzip Zwinglis auf das innere Wort, die Selbstgewißheit der Offenbarung im Religiösen gegründet. Unter der Hülle der Zeit und in ihren Schranken spricht sich in dieser großen Seele das Bewußtsein der religiös-sittlichen Autonomie der Person aus: das Wort der neuen kommenden Zeiten.

Wirken, in dem universalen Zusammenhang mit der allumfassenden höchsten Wirkungskraft, ist die Seele dieses Systems. „Gott will," sagt Zwingli einmal, „da er eine Kraft ist, nicht leiden, daß einer, dessen Herz er an sich gezogen hat, untätig sei." „Nur die Getreuen wissen, wie Christus den Seinigen keine Muße gewährt und wie heiter und froh sie bei der Arbeit sind." „Es ist nicht die Aufgabe eines Christen, großartig zu reden über Lehren, sondern immer mit Gott große und schwierige Dinge zu vollbringen."[1] Und wie nun diese, gerade durch das Gefühl vom Allwirken Gottes aufs höchste gesteigerte Aktivität in republikanischen Gemeinden das glücklichste Feld ihrer Tätigkeit fand, mußte in den reformierten Gemeinden die stärkste, konzentrierteste Macht zur Aktion sich entwickeln, welche dies männliche Jahrhundert gesehen hat.

Das dritte unter den Hauptwerken der protestantischen Dogmatik ist die Institution der christlichen Religion von Johann Calvin. Dies war die letzte schöpferische Dogmatik und zugleich die erste orthodoxe Darstellung eines schon befestigten Bekenntnisstandes. Ihre erste Ausgabe erschien 1535, ein Jahr vor der wichtigsten schweizerischen Bekenntnisschrift, doch reifte das Werk erst in den seit 1539 einander folgenden späteren Auflagen. In diesen verbreitete es sich dann neben der lateinischen Edition in französischen, deutschen, englischen, spanischen, ungarischen Übersetzungen über das ganze Gebiet der reformierten Religiosität. Seit dem Beginn des Christentums war es die schriftstellerisch und formal wissenschaftlich am meisten vollendete Darstellung desselben, und es ist auch nachher nur von der Dogmatik Schleiermachers überboten worden. Seine sprachliche und logische Vollendung ließ für keine wirkliche weitere Entwicklung der reformierten Glaubenslehre in der Reformationsepoche Raum. So außerordentliche Vorzüge waren aber doch die Folge davon, daß die weite, frei atmende religiöse Lebendigkeit Zwinglis hier auf einen fest umrissenen, logisch und schriftmäßig unanfechtbaren und praktisch packenden Zusammenhang von einem denkmächtigen, aber unschöpferischen Kopfe zurückgeführt wurde: wodurch sie dann verarmen und erstarren mußte.

[1] Quo pacto adolescentes formandi. Zwingli Opp. IV 152 ff., 158.

Calvin war eine ganz romanische, regimentale Natur. Zu Noyon in der Picardie 1509 geboren, war er schon von seiner Familie und seinem Heimatsort her von antiklerikalem Geiste erfüllt. Es war für seine Denkart von der größten Bedeutung, daß er sich als ein Schüler des Alciatus mit dem Geiste des römischen Rechtes erfüllte. Wie diese neue Jurisprudenz aus dem französischen Humanismus hervorgegangen war, zog sie Calvin, seitdem dieser durch den Tod seines Vaters unabhängig geworden war, zu humanistischen Studien fort. Es liegt ein Sonnenschein über diesen seinen Jugendtagen in Paris seit 1531. Unter der Leitung des Pierre Danès, eines der universellsten Geister der Renaissance, lebte er nun ganz humanistischen Studien. Er liebte zu dieser Zeit Leibesübungen, Lustreisen, weite Ritte, er war umgeben von Freunden, immer zog er durch vornehme Formen überall an, wo er erschien, über dem Studieren vergaß er dann wieder Schlaf und Mahlzeiten. Und da war es wiederum bedeutsam, daß er sich dem Seneca besonders widmete; daher er in seiner ersten Schrift (1532) dessen Traktat de clementia interpretierte. Diese Schrift sagt in der Vorrede, daß Seneca in der Behandlung der sittlichen Fragen wie ein König unter den andern Schriftstellern hervorrage; ihr Motto ist: Sei in dir selber zu Hause (tecum habita), und als Ziel des sittlichen Vorgangs bestimmt sie mit Seneca die Tranquillität oder den Frieden. Beza bemerkt in seinem Leben Calvins, daß die kräftigen Gefühle Senecas mit den Sitten des Calvin in Übereinstimmung waren und dieser den Seneca stets mit Vergnügen gelesen hat. Und es besteht eine augenscheinliche Analogie zwischen der Art, wie im stoischen System die Notwendigkeitslehre grade mit dem stärksten Gefühl sittlicher Selbständigkeit verbunden ist, und der Art, wie die Religiosität Calvins eine solche Verbindung mit einer höheren Stufe vollzieht. Ich finde in der Schrift Calvins noch keine Andeutung seiner bevorstehenden Bekehrung, diese fand schon im Jahr darnach, 1533, statt. Sogleich nach dieser erscheint er als Herrscher in den reformierten Kreisen zu Paris. Er mußte flüchten, lebte unter verschiedenen Namen, oft mit einem Bedürfnis tiefer Verborgenheit, wie es gerade Herrschernaturen zuweilen überkommt, an verschiedenen Orten der Schweiz und Italiens und ließ schon 1535 das Werk seiner einsamen Zeiten, seine Institution, erscheinen; in diesem stand er ganz fertig und von da ab unwandelbar vor dem europäischen Publikum des Religionskampfes da. Zufällig wurde er dann auf der Reise in Genf von Farel festgehalten und hat nun von hier aus als geborener Herrscher die reformierte Religiosität konsolidiert und ihr gegenüber der von den größten regimentalen Gesichtspunkten geleiteten katholischen Politik der Päpste und der spanischen Monarchie den höchsten Grad von Aktionskraft mitgeteilt.

Und wie Philipp II. mit bewußter Härte dem regimentalen katholischen Weltzusammenhang Scharen von Ketzern opferte, ganz so empfand und handelte Calvin, als der Gegenspieler dieser katholischen Restauration; er ließ den tiefsinnigen Servede hinrichten; mit Gefängnis und Richtschwert setzte er sein Sittengericht durch und unterdrückte er die Libertiner, unter denen sich doch vordringende aufrichtige Männer befanden, welche unter anderem die zukunftvolle Lehre von einem unsterblichen Geiste im ganzen Universum ergriffen hatten, die geordneten Kirchen aber strebte er gegen Rom zu vereinigen; nur zu spät! Hätte er vorher eingegriffen, so wäre vielleicht der Gang der protestantischen Sache in Europa ein anderer geworden.

Der Eindruck seines Wesens war Majestät, er war von vornehmen Sitten, er war wenig sichtbar als nur in Geschäften, dann aber sah man ihn nur im Verkehr mit den herrschenden Personen von Genf. Er schlief wenig, und seinen Körper behandelte er so selbstherrlich, daß dieser früh versagte. Seine Sprachgewalt machte ihn zu einem der Schöpfer und Meister der neuen französischen Prosa. Aber die höchste Gabe des Schriftstellers, Originalität und seelischer Reichtum, war ihm versagt. Seine schriftstellerische Tätigkeit war, wie die der großen Kirchenfürsten und Päpste, das Instrument seines regimentalen Wirkens. Dieses forderte vor allem die Kodifikation der reformierten Religiosität, und diese hat nun sein Hauptwerk geleistet.

Calvins Institution hebt aus der Seelenfülle Zwinglis die logische Verkettung der großen religiösen Motive von absolutem Machtwirken Gottes, Gnadenwahl und Einwohnung Gottes in der sich heiligenden Gemeinde als seinem bevorzugten Organ, unter Ausschließung des ganzen gemütstiefen Panentheismus von Zwingli heraus.

In diesem formelhaften Zusammenhang wurde gerade von dem Allwirken Gottes aus nun die höchste religiöse Wertung der gläubigen Person und die äußerste Anspannung der ethischen Aktivität derselben erreicht. Das gefahrvolle, aber willensmächtige Dogma von der Unverlierbarkeit der Gnade bezeichnet den äußersten Punkt menschlicher Selbstgewißheit. Und nie ist die Erhabenheit des menschlichen Geschicks so gefühlt und ausgesprochen worden wie von Calvin. Als später der Genfer Calvinist Rousseau den unendlichen Gefühlswert des Lebens in der Literatur zum Ausdruck brachte, war das nur eine weltliche Umsetzung des calvinischen Bewußtseins vom unendlichen transzendenten Werte der gläubigen Person.

Aber diese calvinische Lebenswürdigung erteilt solchen unendlichen Wert nur dem religiös-sittlichen Vorgang im Menschen, welcher von Gott erwirkt ist und mit diesem den Menschen in Zusammenhang setzt.

So hat die calvinische Religiosität bis in ihren tiefsten Kern einen ganz anderen Charakter als die den ganzen Menschen umfassende, alle strahlende Freude am Natürlichen verklärende religiöse Lebendigkeit von Luther; einen Charakter von dunklem, mit der religiösen Pflicht gegen Gott das Leben ganz erfüllenden Ernst. Liest man die klassische Schlußabhandlung der calvinischen Institution: de vita hominis christiani, so wird man öfter an die höchsten Erzeugnisse der katholischen Frömmigkeit erinnert als an Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Nur daß an die Stelle der Nachfolge Christi die Gefolgschaft Gottes, als das jeden Lebensaugenblick formierende und heiligende Prinzip, hier tritt. „Das Prinzip der christlichen Formierung des Lebens ist: es ist die Pflicht der Gläubigen, Gott ihre Körper als eine lebendige, heilige, ihm genehme Hostie darzubieten: und hierin liegt der legitime Kultus Gottes. Wir sind Gott konsekriert und gewidmet. So können wir nachher nichts denken, reden und handeln, als zu seiner Ehre. Denn das ihm Geweihte kann nicht ohne starkes Unrecht gegen ihn zu profanem Gebrauch verwandt werden. Wir gehören uns nicht, so müssen wir uns selbst und alles Unsere vergessen. Wir gehören dem Herrn, so muß auf ihn als den einzigen legitimen Zweck jeder Teil unseres Lebens bezogen sein.“[1] Aus diesem Prinzip der calvinischen Religiosität entspringt ihre Forderung, sein Selbst ganz zu vergessen und nicht das Seine zu suchen. Diese Abnegation ist die tiefe Wurzel jeder wirklichen Aufopferung für andere. Diese beruht aber dann positiv darauf, daß durch das gemeinsame Verhältnis zu Gott das zu den Menschen hergestellt wird. „Du sagst, dieser Mensch sei dir ein Fremder, Gott aber hat ihm die Marke eingeprägt, welche die Verwandtschaft mit dir anzeigt. Du sagst, er sei verächtlich und taugt nichts, aber Gott hat ihn der Auszeichnung, sein Bild ihm aufzuprägen, gewürdigt.“ Aus demselben Verhältnis zu Gott folgt die Tranquillität der Seele, als deren Erhabenheit über alle Passionen und über alle Schicksale, sie ist in der Hingabe an die großen Ziele der göttlichen Weltregierung und dem Zutrauen zu derselben gegründet.

Diese Religiosität unterscheidet sich von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion. Das aber macht ihren Charakter aus, wie aus dem Prinzip der Gottesherrschaft und Gnadenwahl die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens sich ergibt, wie in dieser Gottesherrschaft

[1] Institutio, Ausgabe von 1550, 21, 6.

nun auch jedes weitere und nähere Verhältnis zu den anderen Menschen sein Motiv hat, und wie schließlich selbst eine stolze Härte gegen die Feinde Gottes hier religiös begründet wird. Denn schon für Zwingli war der Mensch, abgesehen von der Offenbarung und dem Wirken Gottes in ihm, ein sinnliches, im Grunde nicht anders als das Tier zu wertendes Wesen. Auch nach Calvin hat die Verwerfung zum ewigen Tode vor Erschaffung der Welt stattgefunden, die Gottlosigkeit, welche die Vorsehung zu dieser Verwerfung bestimmt hat, ist in der Perversität der von Gott verlassenen Natur gegründet, und alle schlechten Handlungen, die aus ihr hervortreten, sind ganz so die Folgen dieser angeborenen Perversität in ihrer Verlassenheit von Gott, wie vom Baume die Frucht und von der Quelle der Bach herkommt.[1] Ja Gott bedient sich der Handlungen des Bösen, wobei er an ihnen so unschuldig ist, wie die Strahlen der Sonne am Gestank eines Kadavers, der unter ihnen in Fäulnis geraten und geöffnet ist.[2] Geht man nun diesem Strom gottverlassener Perversität bis zur Quelle rückwärts nach: so hat Gott den Fall des ersten Menschen angeordnet, d. h. nicht bloß zugelassen, sondern erwirkt, indem er ihm innere Haltlosigkeit, Instabilität des Willens mitgab, dann aber diese Natur sich selbst überließ.[3] So wenig als die Tiere sich beklagen dürfen, daß sie nicht zu Menschen geschaffen seien, so wenig steht den Verworfenen ein Klagerecht zu. Aber wie verwandt auch diese Lehre der von Zwingli ist: Calvin, welcher sein Leben in einem harten und schon verbitterten Kampfe verbrachte, hat doch richterlich das Aktive und Verantwortliche, was im Menschen zur Verwerfung führt und dann im Verworfenen sich äußert, zu einer viel stärkeren religiösen Anerkennung erhoben. Zugleich bestimmte ihn das Streben nach größerer dogmatischer Konformität mit der Schrift und den Lutheranern. So verbindet er denn mit der Instabilität des ersten Zustandes den freien Willen (das liberum arbitrium).[4] Damit sondert er sich von dem philosophischen Determinismus des Zwingli und setzt sich mit dem übrigen Protestantismus in besseren Einklang. Die tiefste religiöse Möglichkeit der furchtbaren Verwerfungslehre — des decretum horribile — liegt ihm darin, daß alle Kreatur nur der Herrlichkeit Gottes dient; indem nun in den

---

[1] Kommentar z. Römerbrief XI, 7. [2] Instit. 1559 I c. 17, § 5.

[3] Ebd. I c. 15, § 8. 'Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est.

[4] Ebd. 'Praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia etc. Suppeterent non modo ad terrae ac vitae gubernationem, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. — In hac integritate libero arbitrio pollet ac homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam.'

Begnadeten sich Gott als Selbstzweck hineinlegt, entsteht das furchtbare Grundgefühl der calvinischen Religiosität, nach welchem der von Gott Verlassene bloßes Mittel, nichts als Mittel im göttlichen Weltplane ist, während der Begnadigte durch Gottes Wirken in ihm zu einem positiven Wert in diesem Plan erhoben ist. Hiervon ist die Formel von der vorweltlichen doppelten Prädestination zum ewigen Leben und zum ewigen Tode, sowie die von der Unverlierbarkeit der Gnade der Ausdruck.

Nimmt man diese ganze calvinistische Seelenverfassung zusammen, so findet man nun Kultus, Gemeindeverfassung und dogmatische Formel gleichmäßig von ihr bedingt. Wie in dieser reformierten Religiosität hinter dem Allwirken des Unsichtbaren sogar der in Christus sichtbare menschgewordene Gott zum bloßen Instrument und Mittler dieses Allwirkens wird, muß der große Fortschritt des protestantischen Geistes zur Unbildlichkeit und Unsichtbarkeit sich in ihrem Kultus vollständiger noch als im lutherischen vollziehen. Der Unsichtbare und das Wort von ihm erfüllen allein den Raum der schlichten reformierten Kirche. Aus ihr schwinden auch Christusbilder und Kruzifixe, da das Sichtbare, Menschliche in Christus keinen Anteil an der erlösenden Gottheit in ihm hat. Aus derselben Grundstimmung ergibt sich bei Zwingli die gänzliche Abweisung der priesterlichen Absolution, der göttliche Geist waltet nach ihm unabhängig von allen äußeren Organen, ganz frei und ganz unsichtbar, so fallen alle Rechte des katholischen Klerus an das christliche Volk oder die Gemeinde. Auch Calvin hält an der Unabhängigkeit der religiösen Gemeinde vom Staatsverbande fest und bestimmt die Kirche als „das Volk der Erwählten". Die kirchliche Souveränität ruht auch nach ihm bei dem Gesamtwillen dieser Kirche, d. h. aller ihrer einzelnen Mitglieder. Die Geistlichen haben von dieser Gemeinde ihr Mandat[1], das an den Inhalt der Bibel gebunden ist, und sobald sie dies Mandat überschreiten, erlischt es. Ebenso darf die Exkommunikation nur auf Grund von Abstimmung der Vertreter dieser Gemeinde erfolgen.[2] Es ist bemerkenswert, wie sich die Konsequenzen der doppelten Prädestination nun bei Calvin auch auf das kirchliche Bewußtsein erstrecken. Dasselbe wird in seinem Selbstgefühl und seinen Anforderungen an innerer Heiligung und äußerer Wirkungskraft ins Unermeßliche gesteigert. Durch Gottes doppelten Ratschluß ist diese Gemeinde schon vor der Schöpfung abgegrenzt worden. Selbst Christi Menschwerdung und Leiden bezieht sich ausschließlich auf diese abge-

[1] Instit. IV c. 3.

[2] IV c. 11 und 12. Das Exkommunizieren wird hier als fidelium suffragiis damnatus bezeichnet.

grenzte Gemeinschaft der Erwählten. Und so wird dieselbe gleichsam in die Äternität des göttlichen Ratschlusses erhoben.

Die systematische Darstellung dieser calvinistischen Religiosität ist, entsprechend der Grundlegung des Werkes von Zwingli, dadurch bedingt, daß das Verhältnis Gottes zum Menschen, welches den Inhalt der Religiosität ausmacht, durch die verschiedenen aus diesem Verhältnis entspringenden Hauptäußerungen Gottes, die Schöpfung, Erlösung und Heiligung, hindurchgeführt wird. So entsteht das artikulierte Bewußtsein über diese Religiosität in der Darstellung Gottes als des Schöpfers, des Erlösers und Heiligers, gemäß dem Schema des apostolischen Symbols. Daher ist der geniale konstruktive Ausdruck der calvinischen Religiosität, daß die Lehre vom Menschen keinen Hauptteil der Institution bildet, sondern, da Gottes Wirken den ganzen Gegenstand der religiösen Anschauung bildet, in allen Teilen von dem dominierenden Verhältnis zu ihm aus zur Darstellung gelangt: welche dann gerade vermöge dieser Anordnung ganz auf das religiöse Verhältnis bezogen, aber innerhalb desselben viel vollständiger als irgendeine frühere oder gleichzeitige ist. Diese synthetische Entwicklung des ganzen religiösen Stoffes aus dem Wirken Gottes auf den Menschen nach dem in seinem Ratschluß enthaltenen Zusammenhang seiner Funktionen ist der einzige echte architektonische Gedanke, welcher aus dem unermeßlichen Bücherhaufen protestantischer Dogmatik bis auf Calixt, wie er den Boden von anderthalb Jahrhunderten bedeckt, dem kritischen Forscher entgegentritt.

Die Methode, nach welcher Calvin unter dieser Gliederung die Stoffmassen bearbeitet hat, ist ebenfalls die am meisten folgerichtige protestantisch religiöse. Jede auch formale Hilfe der Philosophie wird von ihm ausgeschlossen. Von der erlebten und bekenntnismäßig festgestellten reformierten Religiosität aus wird durch meisterhafte Schriftauslegung ein rein religiöser Begriffszusammenhang abgeleitet, und nur an wenigen Punkten findet ein solcher Rückfall von den religiösen Kategorien des Wirkens, der Kraft, der göttlichen Leistung, des Glaubensvorgangs in die Metaphysik der altchristlichen Symbole statt; wo dies geschieht, wie besonders in der Behandlung der Trinitätslehre, da ist es durch das Streben nach Katholizität und Übereinstimmung mit dem gesamten protestantischen Bekenntnisstande bedingt. Nun vermag aber der Standpunkt der Gnadenwahlslehre wichtige Elemente der christlichen Religiosität gar nicht zu erklären; so die Anforderungen des Gesetzes an jeden Menschen, das biblisch ausgedrückte Bewußtsein der Verantwortung, das Recht Gottes zu ewigen Strafen, das im Glaubensprozeß enthaltene Bewußtsein der Mitwirkung des Menschen an der

Ergreifung des Heils. Zugleich sind in Calvins Institutionen alle philosophischen Hilfslinien, die Zwingli zum Zweck dieser Erklärung gezogen hatte, ausgelöscht. Und so findet sich diese Dogmatik doch überall auf die Unerkennbarkeit ihres letzten Zusammenhangs, auf das Mysterium oder, was dasselbe ist, auf die skotistische Willkür in Gott und die Verurteilung der menschlichen Neugier zurückgeworfen. Dies hätte einen philosophischen Geist zum Problem der menschlichen Erkenntnis von den höchsten Dingen hinführen müssen; dann wäre die veränderte Stellung des reformatorischen Bewußtseins gegenüber der katholischen Bewußtseinsstellung zur inneren Besinnung gekommen; unermeßliche Irrungen, endloser Streit über Gnadenwahl und menschlichen Willen wären der reformierten Kirche erspart geblieben. Aber auch das gehörte zum Unsegen des starren Schriftprinzips, daß die Begründung des Glaubens anstatt in die Tiefen der inneren Erfahrung in die Rätsel der Schriftworte immer wieder zurückging.

Indem nun Calvin seine Interpretation der Schrift über den ganzen Zusammenhang derselben erstreckte, entstand durch das Zusammenwirken von zwei Ursachen die Vorherrschaft der Gesichtspunkte des Alten Testamentes, welche der reformierten Religiosität dauernd ihren alttestamentlichen Charakter aufgedrückt, in der reformierten Exegese einen Zusammenhang nach streng biblischen Begriffen herbeigeführt und das sozinianische Lehrsystem wie die freie Schriftforschung vorbereitet hat. Diese Vorherrschaft des Alttestamentlichen war einmal durch den herrschenden Gesichtspunkt vom Allwirken Gottes, die Bestimmung des Wesens desselben im skotistischen Sinne als unergründlicher Willensmacht und die Festsetzung des Zieles alles Geschaffenen in Gottes Herrlichkeit bedingt. Dann aber mußte jede logisch scharfe Interpretation damals wie heute in den alttestamentlichen Begriffen der Herrlichkeit Gottes als des Zieles der ganzen Schöpfung, seines Herrenverhältnisses, der Promulgation des Gesetzes durch ihn, eines auserwählten Volkes als seines heiligen Eigentums, sowie der Herstellung der Herrschaft dieses Volkes durch den Messias die Prämissen für den Zusammenhang der religiösen Begriffe im Neuen Testamente finden. Zumal der bevorzugte Paulus war nur von diesen alttestamentlichen Begriffen aus konstruierbar. Und da die Idee einer Entwicklung zur christlichen Frömmigkeit fehlte, so mußte die haarscharfe, von der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Heiligen Geistes in der Schrift getragene Interpretation den harten Begriffen des Alten Testamentes die christliche Weite, Milde und unergründliche Tiefe opfern, welche grade durch den universalen Gesichtskreis des Zeitalters Christi ermöglicht war und als die eigentliche Lebendigkeit, weniger faßbar, aber überall verbreitet, die Evangelien

und die paulinischen Briefe durchdringt. So ist gerade durch die meisterhafte dogmatische Beweisführung Calvins die reformierte Religiosität an wichtigen Punkten hinter das Neue Testament zurückgeführt worden.

Ich hebe aus der Durchführung in der Institution nur einzelne entscheidende Punkte hervor. Calvin sammelt und vereinfacht die ganze Lehre von Gott als Schöpfer und Erhalter in dem energischen Begriff der göttlichen Aktualität. Gottes Allmacht ist immer wach, wirkend, arbeitskräftig, in kontinuierlicher Aktion. Gott ist Energie. Er ist als solche in jedem einzelnen Wirken, es gibt keine sekundären Ursachen, und es gibt keinen Unterschied zwischen dem Zulassen Gottes und seinem Wirken, daher kann man nicht zwischen Gott und dem Menschen teilen, wenn man die Ursache der Verschuldung oder der Gnade erforscht. So bricht Calvin gleich am Beginn des Weges, welchen seine Institution durchmißt, alle Brücken hinter sich ab. Natürlich kann nun mit diesem Allwirken Gottes nicht in Einklang gebracht werden, daß der erste Mensch als Gottes Ebenbild mit Freiheit ausgestattet ist. Ebenso ist nach der scharfsinnigen Bemerkung Calvins aus der bloßen Naturordnung nicht zu erklären, daß durch eines Menschen Tod alle dem ewigen Tod verfallen sind, dies muß vielmehr ebenfalls auf Gottes schrecklichen Ratschluß zurückgeführt werden (decretum quidem horribile, fateor). Und fragt man dann schließlich nach dem Rechtsgrund Gottes für solches Verhalten, so antwortet Calvin, Gott sei zwar nicht gesetzlos, aber sich selber Gesetz, und die Ursache der ewigen Verwerfung bleibe den Menschen absolut verborgen, ebenso verborgen, als warum Gott die einen seiner Kinder blind, stumm, verkrüppelt auf die Welt kommen, die andern in Wahnsinn verfallen läßt. Überall umgibt uns ein Rätsel. Wenn dann Menschwerdung und Erlösung unter den obersten Begriff der göttlichen Administration gestellt werden, so kann von diesem aus ihrer altchristlichen Tiefe kein Genüge geschehen, und daher bleibt auch hier nur die Positivität des göttlichen Willensaktes und des Schriftbeweises übrig. Die Menschwerdung ist für Calvin eben nur das angemessenste Remedium, als solches ist sie von dem absoluten Dekret gefordert, und so ist hier in skotistischer Art der Notwendigkeitszusammenhang zwischen Gottes Wesen und der Menschwerdung zerrissen. Der lebendige Kern des christlichen Dogma von der Menschwerdung ist aufgelöst. Der entscheidende Bestandteil der protestantischen Religiosität, das Vertrauen zu Gott, ist hier nicht das Ergebnis der Versöhnung, sondern der sie bedingenden Gnadenwahl, Christus ist nicht der Urheber, sondern das Instrument und der Diener der Gnade, er konnte nur aus dem guten Willen Gottes (ex dei beneplacito) etwas Verdienstliches tun, er wird sonach von Calvin gern als der Mittler, näm-

lich zwischen dem erlösenden Ratschluß und der Menschheit bezeichnet. Überall macht sich hier ein neuer unitarischer Zug geltend, aber aus der letzten Einheit der göttlichen Willensmacht blickt uns das ganze Rätsel der Welt, ungelöst, nur in einen Punkt zusammengeballt, entgegen. Hier liegt der allertiefste Unterschied von der Religiosität Luthers, für welchen das Verhältnis zu Christus und das aus ihm stammende Vertrauen im Blickpunkt seiner Religiosität stand und gleichsam vom Antlitz Christi die Auflösung des ganzen Rätsels von Gottes Vorhaben mit dem Menschen abzulesen ist. Endlich ist für Calvin im Sakrament des Abendmahls Brot und Wein auch wieder nur Instrument für eine unsichtbare Wirkung, und so tritt auch hier das Dogma in das Rätselhafte zurück.

In der jetzt herrschenden theologischen Schule ist die durchgreifende Übereinstimmung der reformierten und lutherischen Religiosität in bezug auf das Hauptdogma des Reformationszeitalters, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachzuweisen versucht worden; dem liegt zugrunde, daß Luther die ganze Religiosität des Reformationszeitalters durchgängig bestimmt haben soll. So sind Zwingli und Calvin aus der Dogmengeschichte ausgeschlossen worden. Das, worin Zwingli von Luther abweicht, wird der Geschichte der Theologie zugewiesen, und Calvin wird als „Epigone Luthers" aufgefaßt. Demgegenüber gelange ich nun, entsprechend meiner Darlegung, bei der größten Hochachtung für die außerordentlichen Verdienste dieser Schule zu einem erheblich abweichenden Ergebnis. Die reformierten Kirchen haben eine eigene große, über die der Lutheraner hinausreichende Energie und Leistung in der Behauptung des Protestantismus bewährt; dies aber vermochten sie auf Grund einer neuen Form der christlichen Religiosität, welche überall eine scharfgeschnittene eigene Physiognomie zeigt. Diese Religiosität drückt sich in Dogmen und in einem Zusammenhang dieser Dogmen aus, die von jeder früheren oder gleichzeitigen dogmatischen Grundkonzeption abweichen. Ja man kann sagen, daß die reformierte Religiosität eine stärkere dogmenbildende Kraft gezeigt habe als die lutherische. Das Dogma von dem Allwirken Gottes, der doppelten Prädestination und der Gnadenwahl ist ein so conciser und klarer Ausdruck einer bestimmten und neuen Religiosität als nur irgendein Dogma seit der Begründung der altkatholischen Kirche. Diese reformierte Religiosität ist gerade in der Epoche, in welcher die Nationalitäten in Europa ihre feste Form erhielten, für die Ausbildung des Charakters derselben von unermeßlicher Bedeutung gewesen. Sie gab der Schweiz, soweit sie sich hier durchsetzte, den gediegnen, ehrenfesten, ernsten Charakter ihrer Frömmigkeit und Sitte, welcher vornehm-

lich die Erhaltung ihrer freien Verfassung ermöglicht hat. Sie verband die sieben nördlichen Provinzen der Niederlande zu einem politisch religiösen Ganzen, welches die Führung in dem Kampfe für das neue Christentum, für die politische Freiheit und für die fortschreitende Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt behauptete, in welchem auf Grund einer durchgreifenden Änderung der wirtschaftlichen Machtverhältnisse und der Handelsbeziehungen am Ende des 17. Jahrhunderts oranisches Heldentum in Wilhelm III. diese Führung auf England übertrug. Sie erfüllte Schottland mit dem einheitlichen Geiste freier, tief ernster, ja grüblerischer, zugleich aber in einem kräftigen Gemeindeleben sich ausatmender Frömmigkeit und machte es zur Burg der kirchlichen Freiheit und dem Sitz ernster Spekulation für Großbritannien. Und sie gab in mehreren deutschen Ländern der Religiosität ihr mildes und freisinniges Gepräge. Ja selbst, wo diese reformierte Religiosität in einer Minderheit ihre Geltung behauptete oder als ein Bestandteil in das religiöse Leben eines Landes einging, erwies sie sich als ein Ferment von ganz eigentümlicher Kraft. Die französischen Hugenotten rangen in einer Geschichte, voll von Blut und Opfern, verbündet mit der ständischen Freiheit und mit dem humanistischen Geiste, um ihre staatliche Anerkennung, sie wurden durch äußere Gewalt zurückgedrängt; das Lebensbedürfnis der Monarchie opferte den Geist selbständiger forschender Religiosität der Einheit des Staates; davon war dann dessen äußere Macht, aber auch seine innere Gebrechlichkeit die Folge: bis auf diesen Tag aber kann doch in der Literatur dieses Landes der Einfluß des reformierten Geistes nachgewiesen werden. In der englischen Religiosität wurde der reformierte Geist ein wichtiger Bestandteil, in Amerika, Ungarn und sonst in der Diaspora machte er sich geltend. Dieselbe reformierte Religiosität verlieh der protestantischen Frömmigkeit die äußerste aktive Energie; sie gab Calvin, den Oraniern, Cromwell einen Welthorizont für ihre politisch religiösen Kombinationen; ihr Prinzip der Gemeindefreiheit wurde ein mächtiges Agens für die bürgerliche Freiheit; ihre Verbindung mit dem Humanismus trug und förderte die große philologische Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts; wie sie aus der Region des Glaubens alle Philosophie ausschloß, jedoch mit kühner Logik das tiefste menschliche Problem in der Diskussion über die Gnadenwahl behandelte, bereitete sie dem philosophischen Gedanken in den Niederlanden und dann in England einen freien Boden. Endlich hat diese reformierte Religiosität von Zwingli her die großen Gedanken der universalen Offenbarung, des freien, vom Buchstaben unabhängigen inneren Lichtes und der selbständigen Gemeinde in sich bewahrt; dieselben machten sich dann in den Arminianern, Independenten, Puritanern, Quäkern wieder geltend,

hergeleitet werden. So bereitete er den Arminianismus vor. Auch er mußte sein Amt verlassen und in Basel von seiner Hände Arbeit leben.

Diese Richtung erhielt eine größere Macht, als hier in Holland mit der humanistischen Philologie die Schriftauslegung im Sinne Zwinglis wieder in Verbindung trat. Ich habe gezeigt, daß der Humanist und Staatsmann Cornhert (geb. 1522 in Amsterdam) der Mittelpunkt dieser Bewegung war, und daß derselbe von Cicero und Seneca beeinflußt gewesen ist. Seine Richtung wurde dann durch Arminius (geb. 1560, seit 1603 Professor in Leyden) innerhalb der Theologie zur Geltung gebracht. Die in der universalen Gnade wirkende ethische Natur Gottes und die Würde und Freiheit des Menschen erfüllten ihn. Er brachte die praktische Natur der reformierten Religiosität gegenüber dem unerträglichen Dogmenstreit durch die Ausscheidung fundamentaler Dogmen zur Geltung. Durch Episcopius und Hugo Grotius trat der Arminianismus zu allen Kräften der größten philologischen und staatswissenschaftlichen Zeit der Niederlande in Beziehung. In derselben Richtung wirkte in Frankreich die Schule von Saumur, suchte aber durch dogmatische Distinktionen die Universalität der Gnade mit der Dortrechter Orthodoxie in Übereinstimmung zu erhalten. Der Schotte Johann Camero (geb. 1580, seit 1618 Professor in Saumur) hat diese Schule begründet. Sein Schüler Moses Amyraut (geb. 1596, seit 1626 Prediger, seit 1633 Professor in Saumur) erfand die paradoxe Verbindung eines ersten universalen Ratschlusses mit einer beschränkten Prädestination. Indem diese Richtung sich in den moralischen und intellektuellen Prozeß, durch welchen der Mensch an seiner Wiedergeburt teilnimmt, versenkte, fand sie sich schließlich in Isaak Papin (geb. 1657) zu der Anerkennung der freien Kraft des Menschen fortgeführt, da Gott mehr durch frei handelnde Kreaturen als durch kraftlose Schatten verherrlicht werde.

Das Verhältnis des Humanismus und der aus ihm geborenen Philologie und Schriftforschung zur reformierten Religiosität führte ebenfalls zu einer freieren Gestaltung der reformierten Theologie. In den Niederlanden wirkten Scaliger, Salmasius, Lipsius, Isaac Vossius, Grävius, Heinsius. Auf dieser Grundlage entwickelte sich eine Schriftauslegung, deren bedeutendster Repräsentant Hugo Grotius gewesen ist. Und aus dieser Verbindung der reformierten Religiosität mit der Philologie kam nun ein mächtiger Antrieb, durch Auffindung eines logisch und exegetisch genauen Zusammenhangs der biblischen Begriffe die Dogmatik von ihrem Kern aus zu revolutionieren. Die Verwandtschaft, welche in dieser Beziehung zwischen der Schriftauslegung Calvins und dem Sozinianis-

mus besteht, kann nicht abgeleugnet werden. Auf dem reformierten Boden ist die auf Exegese gegründete neue Kombination dogmatischer Begriffe durch Hugo Grotius erwachsen.

Dreihundert Jahre, nachdem diese Glaubenslehren niedergeschrieben worden waren, saß Carlyle in der Hütte seiner alten puritanischen Mutter in Schottland; mit ihrem schlichten reformierten Glauben empfand er sich tiefer eins als mit irgendeinem andern Glauben der Welt. Er, der Transzendentalphilosoph, der Schüler von Goethe, Schiller und Fichte, der geniale philosophische Historiker empfand richtig, daß die neue Religiosität dieser Männer wie die seine nur wieder eine höhere Stufe derer war, welche einst in den reformatorischen Glaubenslehren zum Ausdruck gelangt war. Aus demselben historischen Bewußtsein hat der geistesverwandte Denker Edgar Quinet gemäß dem alten reformierten Gemeindegefühl an dem Sarg seiner Mutter, da kein Geistlicher da war, sich das Recht zugeeignet, selber für sie des geistlichen Amtes zu warten. Und als der Verfasser der Reden über Religion die herrnhutischen Gemeinden in Schlesien wieder aufsuchte, fand er, auf Grund desselben geschichtlichen Bewußtseins, er sei selber nur ein Herrnhuter einer höheren Ordnung. In diesen Philosophen und Theologen bereitet sich eine höhere Stufe der abendländischen Religiosität vor. Die Dogmen der Kirche, die Begriffe der Philosophen, ja der Naturforscher, wie die Gestalten der Künstler: Alles ist Symbol, Bilderschrift. Was in dieser aber ausgedrückt wird, ist nicht eine formelhafte Wahrheit, sondern das unergründliche Leben selbst, in welches auch das Bewußtsein unsrer höheren Natur und unseres Zusammenhangs mit dem Unsichtbaren verwebt ist. Eben die Universalität dieses Bewußtseins ist das Zeichen, daß dasselbe in der Tiefe der Menschennatur unerschütterlich gegründet ist.

*Die Gestaltung des Lebens und der Welt. Die Konsequenzen des natürlichen Systems.

Die Macht des Fortschritts in Europa ist nicht in der Verneinung der christlichen Religiosität gelegen gewesen, sondern in der Entwicklung derselben. Diese hat in der Reformation die Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft gegenüber der katholischen Askese zur Geltung gebracht. Die deutsche Transzendentalphilosophie, ihre Anwendung in England durch Carlyle, in Amerika durch Emerson leiten eine neue Stufe der christlichen Religiosität durch das Prinzip der Immanenz in

* Aus den Handschriften vom Herausgeber hinzugefügt. Vgl. die Anmerkungen am Schluß des Bandes.

der Welt selber ein. Dem großen Zug der Geschichte entzieht sich nichts. Auch die Parteien, welche die transzendentale Richtung bekämpfen, die einst in den Sekten der Reformation hervortrat, von Zwingli beschützt wurde und nun zum Siege gelangt ist, suchen das Prinzip der Gestaltung des Lebens durch Verbindung der Kirche mit den sozialen Fragen zur Geltung zu bringen.

Doch würde dieser Fortschritt nirgend das Leben selber zu ergreifen vermögen, wie Wolken in der Sonne bestrahlt und vergoldet, würden solche Ideen über der wirklichen Welt dahinziehen, hätte nicht das selbständige Wirken der wissenschaftlichen Vernunft die Erkenntnisse geliefert, welche die Beherrschung und Gestaltung der Wirklichkeit dem modernen Menschen ermöglicht haben. Aus dem Gefühl der Insuffizienz der kirchlichen Ideen für die Gestaltung des Wirklichen ist diese Richtung entsprungen, bald bekämpfte sie die religiösen Ideen, bald strebte sie sich mit ihnen zu verbinden, überall aber durchdrang sie das Wirkliche, analysierte es, konstruierte es, fand seine Gesetze, erlangte die Herrschaft über die Natur, suchte die unermeßlichen Bedürfnisse der neuen arbeitsmächtigen Gesellschaft durch eine Neuordnung derselben zu befriedigen. Das Prinzip dieser großen Philosophie, welche mächtiger als irgendeine frühere gewesen ist und in welcher alle einzelnen metaphysischen Theorien nur als Nebenprodukte angesehen werden dürfen, ist eben aus dem Bewußtsein der Immanenz, der Gedankenmäßigkeit des Wirklichen hervorgegangen. Wie die Natur harmonisch durch große Gesetze geregelt wird, wie die großen Massen im Weltenraum in ihren gesetzmäßigen Bahnen niemals zerstörend aufeinander treffen, so ist auch in der menschlichen Gesellschaft eine Gesetzmäßigkeit angelegt, welche ohne künstlichen Eingriff die Harmonie derselben herbeiführt. Das ist die Lehre von dem natürlichen System in der Gesellschaft.

Diese Lehre gestattete ganz verschiedene metaphysische Formeln. Dem Deismus, welcher die Weltmaschine, nachdem der Weltkünstler sie verfertigt hat, ganz selbständig denkt, entsprach ganz diese selbständige Selbstregelung der Gesellschaft, ebenso war jede Lehre von der Immanenz mit ihr verträglich. Und gemäßigte Vertreter der supranaturalen Religiosität grenzten die natürlichen Prinzipien der Gestaltung des Wirklichen von den jenseitigen Hoffnungen und dem sie gewährleistenden Offenbarungsprinzip reinlich ab. Dies Verhältnis zum Leben selber war das Motiv des rationalen Supranaturalismus; man würde völlig irren, wollte man ihn mit den dogmensüchtigen Theologen aus einer bloßen Entwicklung theoretischer Art ableiten.

Diese ganze Entwicklung vom 17. bis zum 19. Jahrhundert ist in zunehmendem Grade von dem Begriff des Naturgesetzes beherrscht. Sie

löst von ihm aus jede historische Gestalt auf, denn diese ist von diesem Begriff aus unverständlich. Sie zersetzt die Wertbestimmungen der Person, denn diese ist mehr als das Naturgesetz. Die englische Revolution ging aus dem Zusammenwirken des reformierten Machtgefühls der Person mit dem beginnenden philosophischen Bewußtsein hervor. Die zweite englische Revolution war schon ganz von dem neuen rationalen Bewußtsein getragen. Die französische zog dann aus diesem die letzten zerstörenden Konsequenzen von den Interessen des Mittelstandes aus. Alle folgenden sind von denselben naturrechtlichen Prinzipien bedingt gewesen, nicht minder haben dieselben die großen Reformen des 18. Jahrhunderts geleitet, wie dies schon Schlosser gezeigt hat.

Und was war das Ergebnis? Die naturrechtlichen Prinzipien haben die Auflösung der alten Gesellschaft herbeizuführen vermocht, aber sie waren außerstande, eine neue haltbare Ordnung zu bilden. Man kann sich der Kraft des Beweises, welchen Comte hierfür geführt hat, nicht entziehen. Die gegenwärtige Lage der Gesellschaft liefert neue Beweise.

Das natürliche System wirkte zuerst in der Umgestaltung der Rechtsordnung durch die römische Jurisprudenz. Dies war bedingt durch den Übergang zu Industrie und Handel, welche eine freie Bewegung für das Kapital fordern. Es war ermöglicht durch die Renaissance. Die römische Jurisprudenz löste im Eigentumsrecht, Familienrecht und Staatsrecht die Einzelperson von ihrem Zusammenhange los, der Vertrag, in welchem die Willen souverän zusammenwirken, wurde zur Grundform aller rechtlichen Verhältnisse.

Die Konsequenz hiervon griff hinüber auf das Staatsrecht. Das Bedürfnis hierzu lag in der Loslösung der politischen Funktionen von der feudalen Ordnung. Dieses wurde unter Voraussetzung abstrakter Individuen auf dem Vertrag aufgebaut. Hatte der Wille den Staatsvertrag gebildet, so konnte er ihn auch auflösen.

Innerhalb des wirtschaftlichen Gebietes hat das natürliche System die furchtbare Konsequenz des Kapitalismus hervorgebracht. Das bewegliche Kapital ist innerhalb der modernen Rechtsordnung ganz so wie einst innerhalb der Ordnung des römischen Imperiums unbegrenzt in seiner Macht. Es kann fallen lassen, was es will, und ergreifen, was es will. Es gleicht einer Bestie mit tausend Augen und Fangarmen und ohne Gewissen, welche sich wenden kann, wohin sie will.

DIE AUTONOMIE DES DENKENS, DER KONSTRUKTIVE RATIONALISMUS UND DER PANTHEISTISCHE MONISMUS NACH IHREM ZUSAMMENHANG IM 17. JAHRHUNDERT

I.

Hinter uns liegt die Befreiung der neueren europäischen Völker, der dritten Generation von Nationen, welche wir geschichtlich klar unterscheiden können, im 16. Jahrhundert durch Renaissance und Reformation. Ihr Inhalt war die freudige Bejahung des Lebens und der Welt in dem heroischen und künstlerischen Schaffen der Renaissancezeit, die intuitive Erkenntnis des Lebens in der Kunst derselben, entsprechend innerhalb der Sphäre der christlichen Religiosität das Unabhängigkeitsbewußtsein der religiösen Person, die Emanzipation der Gemeinde vom päpstlichen System und des religiösen Prozesses von Papstmacht und Scholastik, die Erfassung des religiösen Selbstwertes von Familie, Beruf, Gesellschaft sowie das Wirken der neuen Religiosität als eines Prinzips, das Leben und die Gesellschaft von innen neu zu gestalten. Lionardo, Raphael, Michel Angelo, Dürer, Ariost, Copernicus, Erasmus, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Hans Sachs, Tizian, Rabelais, Camoens, Tasso, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Lope gehören diesem einen, unermeßlichen Jahrhundert an. Es klingt aus in das 17. in Baco, Kepler, Galilei und Rubens. Und dennoch hat dies große Jahrhundert in dem Humanismus und der Reformation nicht die zureichenden Mittel besessen, die schweren Probleme zu lösen, welche nach dem Untergang der Feudalität, der katholischen Einheit und der kirchlichen Vernunftwissenschaft der europäischen Gesellschaft aufgegeben waren. Der Humanismus zerfloß in haltlosem Literatentum, konsolidierte sich als Altertumswissenschaft oder vermischte sich mit der protestantischen Bewegung. Diese aber hatte ihr Ziel einer einmütigen Reform der christlichen Kirche nicht erreicht; Spaltungen, konfessioneller Hader, Sekten- und Religionskriege erfüllten Europa; hatte Luther in seinen großen Jugendschriften durch das neue Christentum die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung zu reformieren gehofft:

gegenüber der lebendigen Fülle tiefsinniger Glaubensweisen und radikaler Forderungen, welche auf dem Grunde des echten Evangeliums von den Täufern, den revolutionären Bauern und den städtischen Spiritualisten erhoben wurden, wußte er dann doch nur das unzureichende und kahle Schriftprinzip und den harten Grundsatz vom göttlichen Rechte der Obrigkeit geltend zu machen. Es erwies sich, daß die biblischen Schriften, wie sie einst im Zusammenhang mit den Lebensverhältnissen des Imperium entstanden waren, das politische und soziale Leben dieser germanischen Welt nun nicht mehr zu regeln vermochten. Es zeigte sich ferner, daß die zentrale Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben all die metaphysischen Dogmen zu ihrer Begründung zurückrufen mußte, durch welche sie einst ihre universale Formulierung erhalten hatte. So war über Nacht eine neue protestantische Scholastik wieder aufgeschossen, enger und kümmerlicher als je die katholische gewesen war. Neue Formen der christlichen Lebensverneinung traten hervor, um so unerträglicher, weil sie eben das Höchste im Menschen, wissenschaftliches Denken, freie künstlerische Kraft, religiöse Gemeindegestaltung mit ihrem Banne belegte.

Unter diesen Umständen führte, wie ich nachgewiesen habe, das zunehmende Gefühl der Unerträglichkeit des Streites der Konfessionen zu der Anschauung eines Gemeinsamen, in welchem der Friede gefunden werden könne. Mit unwiderstehlicher Macht erhob sich der Gedanke einer den Kern aller Religionen enthaltenden Wahrheit. So entstand der Begriff der natürlichen Religion. Indem dann das auf das Schriftprinzip gegründete protestantische Glaubenssystem sich mit humanistischer Klarheit aller historisch kritischen Hilfsmittel zu reiner Feststellung des inneren Zusammenhangs der biblischen Sätze bediente, erhob sich im Sozinianismus die vernichtende innere Kritik aller theologischen Halbheiten und Kompromisse zwischen biblischen Sätzen und altkatholischen Symbolen. Und indem Melanchthon in ehrlicher Arbeit mit gründlichem Wissen die allgemeinsten Voraussetzungen für eine der neuen Bildung genügende Grundlegung der Glaubenslehre aufsuchte, gelangte er zu dem Prinzip des natürlichen Lichtes, der naturalis ratio, zu einem eingeborenen Gottesbewußtsein, dem Sittengesetz in der Brust des Menschen, der Freiheit des Willens, der Würde des Menschen; und so wurden noch neben Luther die Grundlinien des Rationalismus gezogen, welche dann das nachfolgende Jahrhundert allmählich ausfüllte. Noch tiefer aber reichte die in der transzendentalen oder spiritualistischen Richtung der Theologie ausgebildete Überzeugung von der Universalität des göttlichen Geistes und der Offenbarung in der Geschichte; von diesem Standpunkte aus haben Vives, Bodin, die großen niederländischen Phi-

logen, Giordano Bruno die Religionen verglichen: so gelangten sie zu dem Begriffe einer allen Religionen gemeinsamen, das Menschengeschlecht vereinigenden Wahrheit. Die Vernunft übernimmt es, die Religionen zu vereinigen. Von ihr allein hofft das von Blut, konfessionellem Hader und Verfolgung erfüllte Europa, daß sie dem Prinzip der Toleranz Geltung verschaffen werde. Und zwar ist diese Vernunft das von Plato, Cicero und Seneca vertretene Vermögen des Menschen, die Erfahrungen durch eingeborene Leistungen zu verknüpfen und das Leben durch sie zu regeln. So hofft von ihr auch das Zeitalter immer ausschließlicher, daß sie die Neuordnung der Gesellschaft herbeiführen werde.

Herbert von Cherbury (1581—1648)[1] hat die Autonomie des religiösen Bewußtseins zuerst in dem christlichen Europa durch eine Zergliederung des religiösen Erkenntnisvermögens begründet. In dieser gründlichen Analysis hat er die traditionelle nominalistische Ansicht von der Unmöglichkeit der Erkenntnis transzendenter Wahrheiten und von der Mitwirkung der Offenbarung für das Zustandekommen jeder die Natur überschreitenden Erkenntnis verworfen und die religiös-sittlichen Wahrheiten als in der Vernunft begründet nachzuweisen versucht: so hat er den für das Mittelalter unlösbaren Streit zwischen fides und ratio beigelegt und die Vernunft in ihrer autonomen Herrlichkeit zum ersten Male hingestellt. Hierdurch tritt er als ein ebenbürtiger Geist neben Hugo Grotius.

Die Vernunft besitzt in sich selbst das Vermögen aller, auch der religiös-moralischen Wahrheiten. Diesen seinen Hauptsatz vertritt er mit der Sicherheit intuitiv gewonnener Überzeugung, ohne ausführliche Widerlegung der gegenteiligen Meinungen. Die Offenbarung tritt ihm für die Erkenntnis der Wahrheit an die zweite Stelle, und auch das nur mit Restriktionen und vielen Kautelen, im Grunde gegen den Geist seines Systems. Denn die auf Autorität beruhende Offenbarung unterliegt unserer Prüfung und hat nur den Wert der Wahrscheinlichkeit. Und nur insofern eben die Offenbarung mit unserer Vernunft identisch ist — denn in gewissem Sinn ist ja alles, was überhaupt göttlicher Art in uns ist, Offenbarung[2] —, ist sie uns gleichfalls unzweifelhaft gewiß. Dieser ganze Appendix von der Offenbarung entbehrt des notwendigen Zusammenhanges mit der Untersuchung Herberts, und der Begriff derselben wird aus Scheu, ihn gänzlich zu verwerfen, in einem seiner Überzeugung von autonomer Vernunft und lumen naturale entsprechenden Sinne umgebogen. So ist und bleibt immer wieder die Vernunft die einzig wahre und zu-

[1] De veritate 1624, de religione gentilium 1645. Ich benutze de ver. ed. III. 1656.

[2] De ver. 291: 'Ut paucis dicam, omnis novus sensus divinus, beatus (qui in foro interno excitatur) revelatio est.'

verlässige Richterin. Alles bedarf ihrer Billigung, und was vor ihrem Richterstuhle nicht bestehen kann, ist von vornherein verworfen.[1]

Diese Position mußte in seiner Zeit gegen orthodoxes Luthertum, Calvinisten, Puritaner gehalten werden: sie alle sind darin einig, daß die Natur verderbt, zu nichts Gutem geeignet, die Vernunft durch die Sünde verdunkelt sei. Kurzerhand gebietet er diesen naturae sugillatores Schweigen und verwirft die exscriptores miseros, welche unsere geistigen Fähigkeiten von sinnlichen und leidenschaftlichen Begierden verdunkelt sein lassen.[2]

Die Untersuchung selber über das sittlich-religiöse Erkenntnisvermögen des Menschen wird von dem gründlichen Nachweis der Sufficienz der Vernunft eingeleitet. Und hier sind es nun namentlich zwei Momente, denen er sein Augenmerk zuwendet und welche seiner Arbeit die große Bedeutung verleihen: die neue Stellung des Problems und die durch dessen Lösung bedingte Auffassung vom Zustandekommen der Erkenntnis überhaupt.

Da er seine Zeit sich in Zweifeln über die Möglichkeit wahrer Erkenntnis verzehren sieht, ohne daß sie doch das befreiende Wort fände: geht er auf die Frage zurück, was denn überhaupt Wahrheit sei. Er ist sich der neuen Wendung, welche er hier der Forschung gibt, vollauf bewußt. Mehr als einmal können wir von ihm hören, daß niemand vorher ex professo die Lösung in dieser Art versucht habe.[3] Er beginnt seine Untersuchung, indem er sieben mit mathematischer Prägnanz formulierte Lehrsätze an die Spitze stellt, welche Wesen und Eigenschaften der Wahrheit näher bezeichnen. Energisch wendet er sich im ersten gegen die den mittelalterlichen Nominalismus überspannende Skepsis mit der Behauptung einer realen objektiven Wahrheit, deren Existenz nur insani und sceptici bezweifeln können. Und daran reihen sich nun die Bestimmungen über Konstanz, Umfang, Deutlichkeit, Differenzierung und allgemeine Verbreitung der Wahrheit. Er sondert weiter vier verschiedene Arten derselben, sofern sie das Ding, die Erscheinung, den Begriff und den Intellekt betrifft. Allen aber ist gemeinsames Merkmal — und hier bewegt er sich ganz in dem durch die Jahrhunderte ausgefahrenen Geleise

[1] De caus. err. 71.

[2] 'Taceant Naturae sugillatores neque penitus depravatam praedicent, quae nullo non saeculo docuit horrere scelus.' De ver. 132. 'Valere interea iubemus exscriptores miseros, qui facultates nostras noeticas in inferiori animae parte una cum concupiscibilibus et irascibilibus posuere.' De ver. 148.

[3] 'Veritatem investigandi ratio, quae quam ardua sit, vel ex eo conjicias, quod nullo in publicum prodierit saeculo, qui argumentum istud ex professo tractaverit.' Lect. ing. De ver. 'Facultatum humanarum terminos et metas primi, quod scimus, posuimus.' p. 195.

scholastischer Tradition — die Konformität[1], die er nur nicht in dem engen Sinne der Übereinstimmung von Intellekt und Ding faßt.[2] Soweit die Einteilung der Wahrheit und die Beschreibung ihrer charakteristischen Merkmale.

Aber weitaus bedeutender für die Folgezeit als diese metaphysische Begriffsbestimmung wurde nun derjenige Teil von Herberts Werk, in welchem er die Möglichkeit wahrer Erkenntnis zu erweisen unternahm. Schon die sich gegen die Skepsis wendenden Merkmale der realen Objektivität, Konstanz und allgemeinen Verbreitung der Wahrheit, sofern sich darin die Tatsache eines providentiellen Zusammenhangs in der Natur andeutet, lassen vermuten, daß sich Herbert nicht mit der Erkenntnistheorie, welche vom Problem des Nominalismus ausgeht, begnügen werde, sondern daß er einen gesetzlichen Weltzusammenhang annimmt, welcher die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge verbürgt. Indem er die Bedingungen für die oben unterschiedenen Arten der Wahrheit sucht, kommt er für die Wahrheiten des Intellekts zu dem folgeschweren Satze, daß es im gewöhnlichen Sinne für sie gar keine Bedingungen gibt; ja nicht genug, daß sie von Erfahrung und Beobachtung nicht abgeleitet werden können, bilden sie im Gegenteil die Voraussetzung und Bedingung jeder möglichen Erfahrung und Erkenntnis.[3] Soweit reichen die Wurzeln der Kantschen Erkenntnistheorie zurück. Fragen wir, was denn jene Wahrheiten des Intellekts seien, so erhalten wir die sich an Cicero und die römische Stoa anschließende Erklärung: es bestehen notitiae communes in jedem gesunden und verständigen Menschen, welche unserem gleichsam vom Himmel her erfüllten Geist die Erkenntnis der Dinge dieser Welt ermöglichen.[4] Hierdurch tritt nun Herbert in entschiedenen Gegensatz gegen diejenige Anschauung, welche im Intellekt nur ein leeres, unbeschriebenes Blatt, eine tabula rasa sieht und alle Erkenntnis auf dem Wege diskursiven Denkens entstehen läßt.[5] Sein ganzes Werk ist ein fortlaufender Protest gegen diese nominalistische Theorie.

---

[1] 'Est igitur omnis veritas nostra conformitas.' De ver. 16.

[2] Thom. 'Quum veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei.' Summa cont. gent. I c. 49.

[3] 'Tantum abest, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra (sc. die notitiae communes), ut sine eorum aliquibus sive saltem aliquo neque experiri neque quidem observare possimus.' De ver. 35. Ohne diese würden wir nuda spectra, portenta et terrores wahrnehmen.

[4] 'Sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes in omni homine sano et integro existentes, quibus tamquam caelitus imbuta mens nostra de obiectis hoc in theatro prodeuntibus decernit.' De ver. 35, vgl. auch p. 37 f.

[5] De ver. 68: 'Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam, sive abra-

Im Gegensatz gegen diese Lehre begründet er die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis durch das Zusammenwirken von natürlichem Instinkt, äußerer und innerer Erfahrung und diskursivem Denken.[1] Hierbei wird der Irrtum dem letzteren Vermögen zugeschrieben.[2] Andrerseits muß aber nach dieser Betrachtungsweise selbst dem Irrtum stets ein Keim von Wahrheit zugrunde liegen.[3] Im Mittelpunkt seiner Begründung steht der natürliche Instinkt als dasjenige Vermögen, welchem certitudo mathematica zukommt. Er ist ihm anklingend an die mystisch theosophischen Lehren[4] vom Lebensprinzip, dem Archeus, die angeborene Grundkraft alles Kreatürlichen, welche sich als Streben nach Erhaltung der eigenen Individualität, der conservatio sui, in allem Seienden offenbart, in der Stufenfolge der Schöpfung zu immer höherer Vollkommenheit emporsteigt und endlich im menschlichen Intellekt als dem Vermögen der allgemeinsten, allem Denken zugrunde liegenden Begriffe und Axiome gleichsam ein Teil jener das ganze Weltall durchwirkenden, universalen göttlichen Providenz ist[5]; daher er auch durch den Tod nicht vernichtet werden kann.[6] Hiemit tritt seine neue, auf gesetzliches Welterkennen sich gründende Auffassung in das hellste Licht. Eben weil eine die ganze Welt ewig durchwaltende Vorsehung existiert, gibt es von Zeit und Raum unabhängige, darum auch unsterbliche, jede Erfahrung überschreitende Grundgesetze des menschlichen Geistes, welche in sittlich-religiöser Hinsicht eine geordnete Lebensführung des Menschen ermöglichen.[7] Die Kräfte, welche in einer Rose zu Pergamon vor Jahrtausenden wirkten, wirken heute noch ebenso[8]; und die gleichen Fähigkeiten sind in allen Menschen zu allen Zeiten dieselben gewesen.[9] So

sam esse praedicant, quasi ab obiectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus.' 144: 'Apage igitur veteratoriae scholae rasam tabulam.'

[1] de ver. p. 47.

[2] 'Discursum esse infinitum vulgo creditur et nullum dari dubiorum terminum, sed falso' 202. 'Quod tamen discursum paulo acrius perstrinximus, in causa est: quia nullus nisi a discursu solennis error; quod ex innumeris illis absurditatibus, quae substructionibus notitiarum communium innituntur, satis constat.' 201 f.

[3] 'Veritatem enim non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse quodammodo supra observavimus.' 202.

[4] Die Vorliebe für die Theosophen geht aus der angelegentlichen Empfehlung des Paracelsus, Patrizzi und Telesio hervor, welche sich in der seiner Selbstbiographie eingeflochtenen pädagogischen Unterweisung für Knaben findet.

[5] 'Est providentiae divinae universalis instrumentum proximum eiusque pars aliqua in ipsa mente signata.' De ver. 56.

[6] 'adeo denique necessaria, ut nec morte tolli videatur.' Ib. 57.

[7] 'In hoc quoque navabis operam, ut verum aeternum, quod semper praesens et parabile a praeterito sive verisimili, a futuro denique sive possibili distinguas.' Ib. 65.

[8] 'Vires easdem, quas Pergami olim, modo obtinet rosa.' Ib. 5.

[9] 'Easdem facultates in foro interiori hominis cuiuscumque sani et integri etiam

beruht auf dem ewigen Wirken göttlicher Providenz der co universalis, und anderseits ist dieser der Erkenntnisgrund für Wirken.[1]

Die allgemeine Übereinstimmung ist das Merkmal der Wahrheiten. Weil sie allgemein sind, müssen sie angeboren sei wir nichts Näheres über ihr Entstehen wissen, darf uns nicht : Leugnung veranlassen; so wie Geschmack, Geruch, Gefühl usw. auch sie auf unmittelbarer Erfahrung und schöpfen aus dieser i wißheit. Allerdings kann sie der Mensch trotzdem leugnen, abe es dann ebenso, wie er wohl die Augen schließt, um nichts wal men.[3] Sie sind eben in sich selbst gewiß, und wenn sie auch de schen ohne eine äußere Mitwirkung von Objekten, Worten oder nicht deutlich sind, so werden sie doch mit deren Hilfe sogleic Ihr Wert hängt von der Schnelligkeit der Auffassung und Zusti im Erkenntnisvorgang ab, daher die ohne Verzug innerlich bes Allgemeinbegriffe den ersten Rang behaupten.[5]

Indem er nun seine Theorie vom natürlichen Instinkt verbunden mit der von der allgemeinen Übereinstimmung als höchster Norm der Wahrheit, anwendet: ergeben sich ihm aus der Beziehung des gemeinsamen inneren Sinnes, wie er im Gewissen repräsentiert wird, zu seinem Objekt, dem höchsten Gut, die unser sittlich-religiöses Leben konstituierenden Prinzipien. Sofern Glückseligkeit in dem vollen Umfang des Guten und Ewigkeit in dem vollen Umfange der Zeit besteht, vollzieht er die Gleichung zwischen dem höchsten Gute und der ewigen Glückseligkeit, dem ewigen Heile.[6] Die Erreichung dieses Heils wird uns gewährleistet durch die unserem Gewissen innewohnende Anerkennung eines höchsten Wesens, die Zuversicht zu einer Vorsehung sowie

ab omni aevo descriptas fuisse (tamquam notitiam aliquam communem) proponimus.' Ib. 5.

[1] 'Unicam veritatis normam in necessariis facimus consensum istum universalem, qui sine providentia divina non instituitur.' Ib. 51.

[2] 'Consensum universalem tamquam doctrinam instinctus naturalis et necessarium providentiae divinae universalis opus habemus.' Ib. 50. '(Deus) notiones communes tamquam media providentiae suae divinae universalis nullo non saeculo hominibus impertivit.' 51.

[3] P. 66f.

[4] 'Notitia communis, etsi hominem latere possit, quatenus nondum explicatur, si tamen ab obiectis vel rerum vel verborum vel quidem signorum excitata fuerit, communem notitiam futuram existimandum est.' 59.

[5] 'Inter communes igitur illae primum obtinent locum, quae ex omni obiecto nulla interposita mora conformantur.' 62.

[6] 'Cum autem beatitudo sit omne bonum et aeternum sit omne tempus, summum illud bonum erit beatitudo aeterna.' De ver. 139.

zu der lohnenden und strafenden Vergeltung, welche durch die göttliche Forderung eines streng sittlichen Lebenswandels verbürgt ist.[1]

So ist hier der eigentliche Ort der Religionsphilosophie in seinem System. Die später gegebenen fünf Grundprinzipien sittlich-religiösen Handelns[2], die notitiae communes, auf denen die wahre katholische oder universale Kirche beruht[3], sind im wesentlichen in jenen drei im Gewissen gegründeten Sätzen enthalten. Er hat sie immer hochgehalten. Schon in zwei Jugendgedichten[4] sprach er die sichere Zuversicht eines künftigen Lebens aus und wiederholte bei jeder Gelegenheit dies sein Glaubensbekenntnis: als ein Schriftsteller, der nicht für die Schulen schrieb, sondern seiner Zeit helfen wollte.[5] Dies aber vollbrachte er, indem er durch eine ungeheure Reduktion, welche er am Dogma vornahm, gleichsam die ersten Richtlinien wieder herzustellen suchte, welche der Baumeister dieser Welt jedem Herzen eingegraben.

Hieraus erklärt sich nun auch der Charakter seiner Hauptschrift. Er läßt sich in keine persönlichen Debatten ein; höchstens weist er ganze Richtungen, die ihm nicht konform sind, kurz ab. Durch den Eindruck seiner eigenen originalen Gedanken hofft er den Gegner schweigen zu machen. Er sagte wohl einmal, daß er, verzweifelnd an der Belehrung aus Büchern, diese endlich abtat (dehinc abiectis libris); dennoch können wir aus seinen vielen Zitaten hervorragender Schriftsteller ein eingehendes Studium der gleichzeitigen Gelehrten entnehmen.[6] Das meiste mag

[1] 'Est igitur in omni actione egregius conscientiae usus. Primo, ut supremum aliquod numen agnoscamus, quod ut ubique existat, nullibi tamen luculentiore indicio deprehenditur. Secundo, ut de providentia eius certiores facti ad illam nos totos componamus. Tertio, ut compertum habeamus, nisi praemium et poena nos maneret, Deum a nobis rigidam et duram illam virtutem etc. minime exacturum.' De ver. p. 137. 'Ad salutem tamen aeternam comparandam non sufficere perhibebunt nonnulli. Ceterum qui ita locutus fuerit, nae ille quidem audax, nedum sacrum temerariumque effatum (mea sententia) protulerit; cum nulli satis explorata sint indicia divina.' De rel. gent. Amst. 1700 p. 293.

[2] De ver. 268 ff. [3] De ver. 283. [4] The life p. 31.

[5] Rémusat: L. H. de Cherb. p. 114. Life p. 65, 322. Reigne of Henry VIII. Haered. ac nepot. praecept. p. 1 f.

[6] Eigentümlich ist, unter der Menge von Herbert zitierter Namen jenen Italiener nicht zu finden, welcher, soweit ich sehen kann, der einzige vor ihm, das Vermögen des natürlichen Instinktes in dem Sinne angewendet hat, wie er selbst. Es ist Franciscus Puccius aus Florenz. Vermutlich c. 1540/1 geboren, aus vornehmer Familie, wird er angesichts der religiösen Kämpfe in Lyon von dem Drange nach Klarheit zum Studium der heiligen Schriften getrieben; in Oxford und London liegt er dann eifrig weiteren Studien ob, verwickelt sich hier aber in Disputationen mit den Calvinisten. In Basel befreundet er sich nun mit Socinus, sieht sich aber wegen seiner freien religiösen Äußerungen wieder genötigt, die Stadt zu verlassen, wird in England aus ähnlichem Grunde eingekerkert und entkommt nach Holland, wo er mit den wiedertäuferischen Sekten in

allerdings der von Sehnsucht nach Erweiterung seiner Anschauung von fremden Ländern, Leuten und Sitten getriebene, leicht bewegliche Weltmann im lebendigen Verkehr mit den bedeutenden Gelehrten der Niederlande, Frankreichs, Italiens gelernt und erörtert haben; seine Beziehungen erstreckten sich überall hin; die Remonstranten Daniel Tilenius und Hugo Grotius ermunterten ihn zum Druck seiner Schrift de veritate 1624; sein Werk de religione gentilium verrät die eingehende Bekanntschaft der ähnlichen, aber viel umfangreicheren Schrift von Joh. Gerh. Vossius: de origine et progressu idololatriae, in welcher der Altertumsforscher und Ethnograph mit erstaunlicher Fülle der Gelehrsamkeit ein großes Material angehäuft hatte.

Die Lehre Herberts ist in ihrem Kerne der Versuch, das Problem des Erkenntnisvermögens, insbesondere des religiösen Erkenntnisvermögens durch die Lehre der Stoa von dem instinctus naturalis und den notiones communes aufzulösen. Alle dargestellten früheren Versuche, vom römischen Stoizismus aus einen allgemeinen Religionsglauben dem Christentum unterzulegen, werden nun hier überboten durch die ganz freie Entwicklung eines allgemeinen Religionsglaubens im Sinne der Stoa, unabhängig von jeder einzelnen positiven Religion. Er überschreitet die Stoa, indem er der unmittelbaren Wahrheit, dem intuitiven Auffassen der veritas einen Nachdruck und eine Färbung gibt, welche rückwärts an die Vertreter der intellektualen Anschauung, vorwärts an Jacobi gemahnt. Hieraus entsteht ihm das Bewußtsein, in der Erkennt-

Verbindung tritt. Und wie er sich nun abermals zu Socin nach Krakau begibt, macht seine Art, in Disputationen Beweisgründe mehr aus Natur und Vernunft als aus der Schrift zu schöpfen, es doch auch den bibelgläubigeren Sozinianern unmöglich, seine Gemeinschaft zu ertragen. Schließlich soll er, wie Lucas Osiander berichtet, in Salzburg gefangengenommen und in Rom verbrannt worden sein.

Dieser Lebensbericht beruht auf einem Briefe Socini ad Dudithium 3. Non. Dec. 1580, Bib. Unit. Oper. Socini Tom. I, 495. Sein eigenes Hauptwerk ist selten. Der vollständige Titel desselben ist De efficacitate Christi servatoris in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, Assertio catholica aequitati divinae et humanae consentanea, universae sacrae scripturae et sanctorum Patrum consensu, spiritu discretionis probata, Adversus scholas asserentes quidem sufficientiam Servatoris Christi, sed negantes salutarem efficaciam in singulis per Franciscum Puccium Filidinum Dei et Christi servum (1592 Gondae in Hollandia). Dieser Titel läßt den freien Standpunkt des Verfassers erkennen. Da das Buch nicht zu erreichen war, seien aus einer sich gegen den Puccianismus richtenden Streitschrift von Haas (1712) die uns interessierenden Daten entnommen. Danach hat bereits Puccius diese Reduktion des Dogmas vorgenommen und in dem einfachen Glauben an Gott, einem der stoischen Anschauung entsprechenden vernünftigen Lebenswandel und der Nächstenliebe die Bedingungen für das ewige Heil gefunden. Ja, um dieses zu erlangen, braucht man nicht getauft zu sein und nicht der Kirche anzugehören. Für diese unerhörte Lehre verweist er u. a. auf das Beispiel des Hauptmanns Cornelius, welcher nur durch „natürlichen Instinkt" Gott angerufen hätte.

nistheorie original zu sein. Seine Verwerfung der Kraft des diskursiven Denkens, sein tiefer Glaube an die Macht des instinctus naturalis, das menschliche Leben zu regeln: darin liegt seine Grundstimmung. Hierdurch erwartet er, der Theologie eine feste, unerschütterliche Grundlage zu geben.[1] Die Sonderung der vier Faktoren der Erkenntnis, die Bestimmung der überwiegenden Bedeutung des instinctus naturalis, als welcher die höchste und absolut unantastbare Instanz bildet: diese Lehre begründet den moralischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts bis zu Kant und Jacobi.

Das Problem der Erkenntnis konnte er aber im Sinne objektiver Gültigkeit derselben nur dadurch auflösen, daß er, wiederum im Einverständnis mit den Alten, die Gewähr für die objektive Bedeutung der Evidenz und der Allgemeingeltung in der Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit der objektiven Vernunft des Universums fand. Und hier erscheinen weitere Verwandtschaftsverhältnisse des Herbert mit anderen Philosophen. Zunächst tritt hier seine Verwertung der Ähnlichkeit oder Korrespondenz (similitudo) auf, und diese ist in der ganzen antik angelegten metaphysischen Tradition gegründet, wofür auf Thomas und Agricola[2] verwiesen sein mag. Indem er aber diese Vernunft als Leben und Natur auffaßt, tritt er nunmehr auf den engeren Boden der römischen Stoa. Ist ja doch die stoische φύcιc die Energie, welche den elementarischen Körpern die Kraft ihres inneren Zusammenhanges gibt und sich immer höher entwickelt zu verschiedenen Vermögen, und ihr Grundwesen ist die conservatio sui[3]; ist doch in diesem Zusammenhang

[1] Er geht von einer dem discursus der schola entgegengesetzten Auffassung aus. Aus diesem ist aller Irrtum entsprungen, so haben seine Verteidiger nur den Zweifel großgezogen; demgegenüber gilt es, eine absolut gewisse Grundlage zu finden. Eine solche gewährt ihm, wie später Kant, von den vier Erkenntnisquellen nur das Apriorische, aber im stoischen Sinne als teleologischer Lebenszusammenhang aufgefaßt. Vgl. p. 72: 'obicientibus autem, quid novi ex doctrina ista notitiarum communium adferam, respondeo: certitudinem in rebus etiam mathematicam.' Diese Stelle erweist, daß Herbert in dem Nachweis der Bedeutung des instinctus naturalis, den Montaigne, Charron und Bacon im engeren Sinn aus der römischen Stoa entnommen hatten, für das ganze menschliche Erkenntnisvermögen Originalität in Anspruch nimmt. Und wie fest er von der Richtigkeit und Wichtigkeit seiner Lehre überzeugt ist, das zeigt auch p. 204: 'restat, ut ex hac methodo nostra verum a falso in propositione quacumque data separes: alia enim ad veritatem non superest via.' Zwar bezieht sich diese Stelle zunächst auf die Prädikamente. Da aber diese Methodus zur Lehre vom discursus gehört und der discursus nur auf Grund der notitiae communes operieren kann, so bezieht sich jene obige Stelle wesentlich auf seine Lehre von den communes notitiae und deren unumstößlicher Gewißheit. Auch p. 195 behauptet er, daß er zuerst diese Grundlage und diese gesamte Ausführung der Erkenntnistheorie gegeben habe.

[2] Agric. dial. C. 6, p. 51, 52, 55, 57.

[3] Cic. de fin. V 9, 24; III 5, 16.

das höchste der Vermögen in der Natur die mens, der die allgemeinsten Begriffe, und das sind die religiösen, angeboren sind.[1] So verbinden sich die stoisch-platonischen Lehren der römischen Philosophie bei Herbert sehr natürlich mit den Begriffen von Beseelung, Verwandtschaft, Sympathie, Stufen und Graden, welche in dem neuplatonisierenden Panpsychismus und der Theosophie des Zeitalters ihn umgeben, daher er den Telesio, Patrizzi und Paracelsus liebt und benutzt. Der instinctus naturalis ist ihm die angeborene Kraft, deren Wesen Selbsterhaltung, diese wohnt jedem Seienden inne, den Elementen sowohl wie den Pflanzen, Tieren und Menschen. In den Elementen ist der instinctus naturalis auf die untersten Funktionen beschränkt, er steigert sich in bezug auf dieselben so, daß er im Menschen das Vermögen der höchsten und allgemeinsten Begriffe ist. Entsprechend gebraucht Herbert echt stoisch für providentia universalis divina gern den Ausdruck natura (φύcιc).[2] Dies alles ist ihm lebendige Literatur[3]; sie begründet seine stoische Lehre von der univer-

---

[1] Cic. de fin. V 21, 59; deor. nat. II 4, 21; Tuscul. I 2, 27, bes. 22, 53ff., 24, 57.

[2] Cf. Cic. nat. deor. II 29, 73 und 32, 81 u. ö. Auch Varro ist von ihm benutzt worden.

[3] Er erwähnt Aristoteles: p. 69, 147, 159, 161, 242. Varro (bei August. civ. d. 19) p. 264, einen non obscurus auctor p. 273. Anspielungen p. 79: Archiatrus; p. 13: oratorum princeps (Cicero), p. 40 Z. 1: radii animae cf. Gell. V 16, 2; p. 58: mentis fenestrae cf. Cic. Tusc. I 20, 46; p. 62, p. 85; spiritus emmissarii cf. Gell. V 16, 2; p. 305: Cic. de fat. c. 10, 20ff. — p. 310, Z. 4: Cic. de div. I 57, 129; 30, 63ff. (?); p. 74: stoisches Fatum zurückgewiesen.

In de causis errorum erwähnt er p. 8, 90: Cornelius Dribel; p. 23: Anatomisti; p. 24: philosophi; p. 45, 46, 48: medici; p. 137: medicus celeberrimus; p. 61: scepticus; p. 63: Empirici; p. 63, 137, 110, 120: auctores; p. 105, 112, 116, 122, 123, 125: percelebris opticus; p. 79, 80, 102: Neoterici (= schola); p. 104: primaria schola; p. 41, 82, 87, 127, 128, 135, 140, 141: schola; p. 113, 115, 127, 128, 136: Aristoteles; p. 122: architecti; p. 114: mathematici; p. 125, 127, 137: quidam; in de religione G. Vossius p. 14—15, 16—17, 24, 25, 27, 30, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 52—53, 56, 64, 69, 70, 72, 80, 84, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 97, 102, 103, 104, 108, 111ff., 116, 120, 123, 126, 137, 138, 139, 141, 153, 164, 166, 181, 183, 202. Cicero: 17, 24, 28, 29, 30, 33, 39, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 54, 56, 59, 60, 61, 64, 69, 71, 72, 73, 79, 101, 102, 105, 106, 110, 111, 112, 114, 117, 119, 120, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 159, 160, 162, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 204, 205, 206, 213, 215, 216, 227, 228. Varro: 10—12, 38, 42, 47, 48, 59, 71, 77, 78, 92, 94, 95, 96, 101, 103, 114, 116, 119, 133, 141, 146, 148, 149, 152, 154—155, 156, 186, 187, 227, 229, 230. [Der Anfang der Schrift ist vielleicht eine eigene Verarbeitung Ciceronischer (de deor. nat. II 2, 4ff.) und Varronischer Gedanken.] Galilei: 6, 32, 48, 83. Jelden: 33, 38, 42, 87, 133. Garcilasso de Vega: 20, 34, 42. Philastrius: 35. Gesner: 35. Auctor christ.: 40. Thomas Aquinas: 40, 228. Jesuita: 40. Cartarius: 41, 43, 44, 46, 71, 72, 85, 88, 122, 124, 136, 140, 144, 156, 208. Euthynius Zingabenus: 42. Mersennius: 42, 50. Copernicus: 43, 51. Seneca: 43, 47, 64, 68, 78, 120, 137, 187, 196, 198, 204, 206. Vincentius Bellov.: 44. Kepler:

salen Vernunftreligion; wieviel er auch, zumal terminologisch, aus der scholastischen Schultradition übernimmt, so hat doch seine Bezeichnung schola für dieselbe etwas Abschätziges, er bekämpft insbesondere ihre nominalistische Neigung und ihre Beschränkung der Vernunft auf den discursus.[1]

II.

Diese Hoffnungen auf eine Religion der Vernunft empfingen schon seit dem 15. Jahrhundert eine immer zunehmende Stärke durch die Erfolge dieser Vernunft in der Unterwerfung der Natur durch das Wissen. Die Epoche der Erfindungen und Entdeckungen war bedingt durch die Veränderungen in der bürgerlichen Gesellschaft. Die fortschreitenden praktischen Ziele dieser Gesellschaft in der städtischen Industriearbeit, im Handel, in der Medizin enthielten überall neue Aufgaben. Was konnte diese Gesellschaft, deren zunehmende städtisch unruhige Bevölkerung nach verbesserten Produktionsmitteln und rascherem Seeverkehr verlangte, mit den scholastischen Disputierkünsten an den alten Universitäten anfangen? Nur auf dem Wege des Versuchs, der Rechnung, der Entdeckung, der Erfindung konnte das Denken den Forderungen des Lebens genügen. Und nun lagen in derselben neuen bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher diese modernen Aufgaben entsprangen, auch moderne Mittel ihrer Auflösung. Denn in ihr bildete sich nun im Gegensatz zu der antiken Trennung der arbeitenden Hand von dem wissenschaftlichen Geiste

---

46, 47, 48, 49, 56. Scheiner: 46, 47, 48, 56, 57. Sauford: 47, 138. Acosta: 53—54, 92. Tubus: 56. P. Mexias: 57. Avicenna: 166. Permonchus: 58. Fr. Leo Ven.: 65. Carpentarius: 66. Glycas: 70. Lipsius: 72, 74, 76, 109. Heinsius: 110, 202. Jo. Leo: 76. Dausquius: 80. A. Piccolomini: 80. Licetus: 87. Theodorus Gaza: 89. Patricius: 57, 78, 81. Petr. Aponensis: 48. Hugo Grotius: 15, 202. Roger Baco: 48. Tycho de Brahe: 50, 78. Jos. Scaliger: 51, 53, 102, 116, 140. Bullinger: 228. Boccatius: 89. Wilibald: 91. Demsterus: 98. Christopha Castro: 116. Fuller: 122. Fabricius: 122. Budaeus: 123. Caelius Rhodig.: 123. Vives: 123, 145. Bullin: 167. G. Choul: 181, 214, 227.

[1] Es ist wichtig, den Begriff der schola festzustellen. Er spricht über sie in de veritate: p. 18, 25, 29, 40, 41, 64, 67, 75, 78, 92, 95, 105, 109, 110, 116, 118, 122, 127, 131, 136, 138, 141, 144, 147, 156, 164, 166, 168ff., 193, 197, 198, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 211, 225, 229, 230, 232, 238, 246, 248, 249, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 263, 268, 270, 271, 282, 305, 311. Zuweilen für schola: autores. Er stimmt der schola zu in der Lehre vom Makrokosmus und Mikrokosmus p. 116, von den humores p. 110, den einzelnen sensus externi p. 168ff., von der Einteilung des Seienden p. 141. Ferner operiert er mit denselben Begriffen: facultates p. 40, 41, 197ff., conditiones p. 29, obiectum p. 25, differentia (facultas) p. 40, analogia p. 201, principium individuat. p. 198, conformitas (conscientiae) p. 138. Hauptdifferenzpunkte: Nominalismus p. 164, tabula rasa p. 68, 144, 168, discursus p. 64, 68, 75, 78, 95, 131, 193, 197f., 201ff. Für das Verhältnis der Schule zu Aristoteles beweisend p. 127, 197, 204.

die schöpferische Verbindung der Industriearbeit mit dem wissenschaftlichen Nachdenken. Diese Verbindung der Arbeit mit dem forschenden Geiste im Schoße einer freien bürgerlichen Gesellschaft hat das Zeitalter der Autonomie und Herrschaft der Vernunft heraufgeführt. Es entstanden Hilfsmittel der experimentellen und messenden Wissenschaft, Erfindungen im Dienste der Herrschaft der Arbeit über die Natur, wie der Kompaß, das Schießpulver, die Buchdruckerkunst, die fortschreitende Technik, Gläser zu schleifen. Bald haben dann diese Erfindungen zu Ergebnissen geführt, welche eine außerordentliche Steigerung der Souveränität des Menschen gegenüber der Natur zur Folge hatten. Hierbei verwoben sich überall die Ideen der Alten mit dem vordringenden konstruktiven Geist der neuen Zeit. Als in wenigen Jahren hintereinander, von jenem 12. Oktober 1492 bis zum Jahre 1522 die Entdeckung Amerikas, die Auffindung des Seeweges nach Ostindien, die Erreichung des Stillen Ozeans und die erste Erdumsegelung einander folgten, hatte sich die menschliche Vernunft den Erdball unterworfen und begann sich auf ihm einzurichten. Und indem so die Kugelgestalt der Erde definitiv festgestellt war, tat sich ein unermeßlicher astronomischer Horizont auf; von der zunächst liegenden Hypothese der Achsendrehung aus gelangte Copernicus zu der endlichen Feststellung der größten Hypothese der antiken Welt. Die Bedürfnisse der Seefahrt haben den astronomischen Arbeiten Interesse und Hilfsmittel zugewandt. Dunkle und nicht ganz verstandene Nachrichten über die heliozentrische Hypothese haben Copernicus zu der größten Erweiterung hingeleitet, welche die Welterkenntnis jemals erfahren hat; zu derselben Zeit, in welcher der alternde Luther im Symbolglauben sich vergrübelte, entstand in dem Kopf eines katholischen Domherrn dieses wichtigste wissenschaftliche Werk der Menschheit. Die Erschließung des Universums durch das rechnende Denken wurde dann durch Kepler und Galilei fortgeführt. Und unter dem Einfluß derselben sozialen Bedürfnisse der neuen bürgerlichen Gesellschaft wurde endlich auch der erste entscheidende Schritt getan, die complexen Phänomene dieses Universums einer wirklichen Analysis zu unterwerfen, welche die einfachen gesetzlichen Verhältnisse heraushob.

Diesen Schritt tat Galilei durch die Aufstellung der Gesetze der Bewegung. Die Arbeit in den Werkstätten der Städte, die an die Erfindung des Schießpulvers sich knüpfenden Aufgaben und die Festungstechnik, die Förderungen der Schiffahrt in Kanalbau, Schiffskonstruktion und Schiffsausrüstung machten die Mechanik zu einer Lieblingswissenschaft der Zeit; zumal in Italien, den Niederlanden und England waren diese Bedürfnisse sehr lebendig und riefen Fortsetzungen der statischen

Arbeiten der Alten und erste Versuche auf dem neuen Felde der Dynamik, insbesondere bei Lionardo, Benedetti und Ubaldi hervor. Galilei kam. In ihm folgte auf mehr als zwei Jahrtausende von Beschreibung und Formbetrachtung der Natur, die nun in dem Weltbild des Copernicus einen Abschluß gefunden hatte, das Stadium einer wirklichen Analysis der Natur. Dieses ist eingeleitet durch Copernicus, Bacon und Kepler. In Bacons dissecare naturam, seinem tiefsten Begriff, war die Formel dieser Analysis gegeben. Kepler war bei seinen Forschungen von dem Prinzip der Harmonie des Universums geleitet, nach welchem die Schönheit die Erscheinung einer Zweckmäßigkeit ist, die in Zahl und Maß besteht. Gott ist nach ihm an die Gesetze der Geometrie gebunden. Die erste Eigenschaft der Substanz ist die Quantität, und, nur soweit qualitative Bestimmungen auf quantitive zurückgeführt werden können, kann ein Erkenntniszusammenhang gefunden werden; 'ut oculus ad colores, auris ad sonos, ita mens hominis non ad quaevis sed ad quanta intelligenda condita est'. Das Maß unserer Erkenntnis liegt in ihrer Annäherung an die nudae quantitates. Hiermit ist der methodische Grundsatz des modernen Naturerkennens gefunden, nach welchem nur so weit als die Tatsachen gleichsam auf dieselbe Fläche gebracht und so gänzlich vergleichbar gemacht werden können, also nur in der mathematischen Naturwissenschaft strenge Naturerkenntnis möglich ist. Diese Sätze werden von Galilei fortgeführt. Die Philosophie ist nach ihm nicht ein Buch aus der Phantasie des Menschen wie die Ilias und der Orlando furioso; vielmehr ist „das wahre Buch der Philosophie das Buch der Natur, welches immer aufgeschlagen vor unsern Augen liegt, es ist aber in andern Lettern geschrieben als in denen unseres Alphabets; die Lettern sind Triangeln, Quadrate, Kreise, Kugeln, Kegel, Pyramiden und andere mathematische Figuren".[1] Kurz „dies Buch kann nur gelesen werden mit Hilfe der Mathematik"[2], und für diese Ansicht von der Bedeutung der Mathematik für die Philosophie wird Plato als Gewährsmann zitiert.[3] Vermittelst jener Vergleichbarkeit und Meßbarkeit von Raum, Zeit und Bewegung versucht nun Galilei, seinem Prinzip folgend: „alles messen, was meßbar ist, und versuchen meßbar zu machen, was es noch nicht ist", die Natur zu konstruieren. Diese Aufgabe war nur dadurch lösbar, daß er die Gleichförmigkeiten in den Bewegungsvorgängen auffand. Die entscheidenden Ausgangspunkte hierbei waren die zwei aus den tatsächlichen Bewegungsvorgängen abstrahierten Gesetze, durch welche ihm die Anwendung der Mathematik auf die dynamischen Probleme erst möglich war: 1. die

[1] Galilei opere, ed. Alberi, VII 354 ff. [2] Opere XI 21.
[3] Opere XIII 93.

Wirkung jeder einfachen Kraft ist eine Bewegung in gerader Linie; sonach ist jede Bewegung in einer Kurve das Produkt aus der Zusammensetzung von Kräften, wobei freilich noch die Kreisbewegung als einfache und natürliche gilt. 2. Wie ein ruhender Körper in seinem Zustand zu beharren strebt, so tendiert ein bewegter Körper in gradliniger Bewegung mit gleichmäßiger Geschwindigkeit zu verbleiben, und diese Tendenz kann nur durch äußere Kraft aufgehoben werden. — So war sein Verfahren, wie das erste Prinzip zeigt, die erste wirkliche Analysis der sich verbergenden Komplexität der Natur in Kräfte als Komponenten, es war zugleich überall eine Unterordnung der Erfahrungen unter allgemeinste im Denken gegebene logisch-mathematische Beziehungen. Dementsprechend war auch er ein Vertreter des a priori, durch welches die Erfahrungen konstruiert werden. Das Korrelat dieser ganzen Lehre[1] war die Erkenntnis der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, sofern sie zur mathematischen Konstruktion der Natur nicht erforderlich sind. So wurde durch die großen Entdeckungen von Copernicus, Kepler und Galilei und die sie begleitende Theorie von der Konstruktion der Natur durch a priori gegebene logisch-mathematische Bewußtseinselemente definitiv das souveräne Bewußtsein der Autonomie des menschlichen Intellektes und seiner Macht über die Dinge begründet: eine Lehre, welche zur herrschenden Überzeugung der am meisten fortgeschrittenen Geister wurde.

III.

So gewann die menschliche Vernunft auch zunehmenden Mut, die am meisten verwickelte und schwierige aller Aufgaben sich zuzutrauen: die Regelung der Lebensführung und die Ordnung der Gesellschaft.

Die Autonomie der menschlichen Vernunft in bezug auf die sittliche Lebensführung der Einzelperson ist zuerst von einem englischen Weltmann und einem französichen Priester nachdrücklich geltend gemacht worden. Beide stellten diese Autonomie zunächst auf dem Wege der Loslösung einer autonomen, auf das Gesetz der Natur gegründeten Moral von dem religiösen Glauben fest; beide stützten sich in der Darstellung der selbständigen Kraft der Menschennatur auf die alten Schriftsteller, insbesondere auf Cicero und Seneca.

Ich habe früher auf die ersten Regungen einer unabhängigen Moral in der stoisch-humanistischen älteren moralischen Schule von Florenz hingewiesen. Die Richtung auf eine autonome Moral wird in Italien

[1] Für das Nähere verweise ich vorläufig auf die ausgezeichnete Abhandlung von Natorp, Galilei als Philosoph, in den philosoph. Monatsheften 1882.

fortgesetzt von Telesio und Giordano Bruno, in Frankreich, wie ich nachgewiesen habe, von Montaigne und Bodin. Dieser Bewegung gaben nun einen populären Ausdruck von großer Kraft Bacon in England und Charron in Frankreich.

In Bacon manifestiert sich der unbändige Lebens- und Gestaltungsdrang der Menschen der Renaissance in einer wissenschaftlichen Phantasie, welche die Herrschaft des Menschen über die gesamte Natur durch die Erkenntnis der Gesetze derselben herbeizuführen unternimmt. Diese Phantasie ist aber ganz positiv: die Imagination eines von Realitäten erfüllten Kopfes. Er konstruiert von diesem Wirklichen aus seine Methode wie eine ungeheure Maschine, welche die Last der ganzen Erfahrung heben soll. So tritt in ihm der Typus des Menschen der Renaissance in einer neuen Modifikation auf: es ist der Mensch, welcher seinem Willen, zu leben, zu herrschen und zu gestalten, ein Feld unbegrenzter Erweiterung durch Erkenntnis der Kräfte der Natur und durch Herrschaft über sie erobert. Die mittelalterliche Nachdenklichkeit über das Elend der Menschennatur bedarf nach ihm der Ergänzung durch das Studium der Prärogativen desselben. So betont er im Denken das schaffende Vermögen, im Willen die Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt. Langsam steigen diese neuen mächtigen Beweggründe neben den kriegerischen und religiösen Affekten der feudalen Zeit auf und bemächtigen sich der Menschen. Von diesem neuen Standpunkte aus hat nun Bacon auch die Autonomie der moralischen Kraft und der sittlichen Erkenntnis zur Geltung gebracht.

Auch im Verhältnis zur moralischen Welt ist Bacons Grundstellung eine praktische, herrscherliche, im höchsten Sinne utilitarische; daher er sich schon hierin mit der römischen Stoa begegnet. Und zwar entnimmt er dieser antiken Tradition die Lehre von einer obersten Regel, welche in der moralischen Welt zu herrschen hat. Er macht sich den Boden frei für sein Moralgebäude in diesem neuen Stil, indem er das moralische Leben und die moralische Wissenschaft loslöst von der Theologie.[1] Die

[1] Den klarsten Einblick in Bacons Stellung zur theologia naturalis bietet de augm. IX p. 596—599 und III p. 185. Die Prinzipien der Religion unterstehen nicht der Vernunft, sie sind als solche in sich gefestigt; erst aus ihnen hat die Vernunft Sätze herzuleiten. B. weist der theologia naturalis und dem lumen naturale die Aufgabe und das Vermögen zu, den Atheismus zu widerlegen. Herbert erweist die Gewißheit des Daseins Gottes aus demselben Vermögen, hütet sich aber, jene auf die christliche Religion auszudehnen, für deren Gewißheit er ja die relevatio einstehen läßt. Übrigens dehnt Bacon p. 597 die Fähigkeit des lumen naturale nur auf die Ethik aus, wenigstens spricht er nur von dieser; doch müssen wir sie auch für den Erweis des Daseins Gottes in Anspruch nehmen, wenn doch, wie er will, die theol. nat. den Atheismus widerlegen soll. Der ganze Unterschied besteht hier also darin, daß Bacon den Wert dieses lumen natu-

sittlichen Ordnungen stehen unter einem Naturgesetz. Er sagt[1]: 'habere homines etiam ex lumine et lege naturae notiones nonnullas virtutis, vitii, iustitiae, iniuriae, boni, mali id verissimum est. notandum tamen lumen naturae duplici significatione accipi.' Im ersten Sinne deckt sich das lumen naturale mit dem, was Herbert in den sensus externi, interni und dem discursus betrachtet; im zweiten Sinne ist es das, was er intellectus oder instinctus nennt; denn auch Bacon spricht von dem instinctus internus in der Menschenseele. Dies innere Licht ist natürlich angeboren, es sind reliquiae pristinae et primitivae puritatis. Herbert und Bacon unterscheiden sich insofern, als Herbert gerade die Wahrheit der Religion auf dies innere Licht stützt, Bacon aber das entschieden abweist. Das lumen naturale ist, als göttliche Naturanlage, einerseits das innere Licht, der intellectus oder instinctus, welches die höchste natürlich erreichbare Wahrheit in sich schließt und sie verbürgt, anderseits auch zugleich das Licht, welches Wahrnehmung, Induktion, Schluß usw. bedingt. Von jenem Naturgesetz ist jedem Menschen ein Bewußtsein mitgegeben, welches freilich verdunkelt sein kann. Das äußere Merkmal dieses Gesetzes ist der consensus. Alle diese Bestimmungen sind aus der stoischen Tradition. Die Herrschaft des Naturgesetzes begreifen und fördern, heißt es psychologisch auffassen, sonach muß es auf die in ihm wirkenden Kräfte zurückgeführt werden. So erwächst ihm zunächst die schöne Aufgabe, nicht bloß die Regeln des sittlichen Lebens aufzustellen, sondern über die Mittel der Unterordnung unserer Affekte unter das natürliche Gesetz praktische Sätze abzuleiten. Auch hierin folgt er dem Weg der Stoa und bezeichnet Aufgaben für Hobbes und Spinoza. Demgemäß fordert er zunächst eingehendes Studium der Affekte; aus diesem gewinnt er den Satz, daß ein Affekt nur durch einen anderen gebändigt werden kann: ein Gesetz, das Spinoza und Hume übernehmen und für ihr ethisches System weiter nutzbar machen. Ebenso erwägt Bacon Gewohnheit, Umgang, Erziehung, Lektüre usw. als psychologische Mächte für das Wachstum des Sittlichen. Er ist in all diesem moralischer Realist. Durch dasselbe Prinzip ist dann sein Hauptfortschritt ermöglicht, die Regel selbst als einen psychologischen Kräftezusammenhang zu fassen. So ist die sittliche Kultur nach ihm bedingt durch Kräfte der sittlichen Welt. Die lex naturalis erscheint bei Bacon als sozialer, auf das Wohl der Gesamtheit gerichteter Trieb des Einzelmenschen, welcher sich mit dem Trieb der Selbsterhaltung auszugleichen hat.[2] Aber auch von dieser neuen Grundlegung kann erwiesen

rale möglichst herunterdrückt zugunsten der revelatio, während Herbert die Bedeutung dieses instinctus nicht hoch genug anzuschlagen weiß.

[1] Die augment. IX p. 597. [2] De augment. VII p. 434, 1 ff.; 435, 15.

werden, daß sie ihre Wurzeln in der römischen Stoa hat.[1] Die wichtigste Belegstelle hierfür ist Cic. de off. I 4, 11: 'principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se vitam corpusque tueatur' . . und 12: 'eademque natura vi rationis hominem conciliat et ad orationis et ad vitae societatem impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit.'

Auch die Weisheit, welcher die berühmte Schrift Charrons gewidmet ist, ist schließlich in ihrem positiven Kern die der Stoa. Wie berühmte Hermen des Altertums ein doppeltes Gesicht zeigen, so sieht man in Montaignes Essays den Skeptiker, dreht man aber den Kopf um, den römischen Stoiker. Auch hierin ist Charron dem älteren Freunde ähnlich. Ja, er hebt noch entschiedener als dieser den positiven Gehalt seiner Weisheit hervor. Wer nun aber auszusprechen vermöchte, was über alle antiken Schriftsteller hinaus Charron rückwärts mit Montaigne verbindet, vorwärts mit Descartes und besonders mit Pascal: romanische Vitalität, kühles Geltenlassen der Passion und kühles Abschätzen der Kehrseite des Lebensglanzes, unermeßlicher Verstand ohne Tiefe, persönliche freie Lebenshaltung innerhalb einer regimentalen kirchlich-poli-

[1] Stoische Lehren und überhaupt alte Schriftsteller werden von Bacon zitiert: VII p. 428: recta ratio = λόγος ὀρθός; p. 430: Sen. ep. 52, 14; p. 432, 13 ff.: Sen. ep. 66, 5; 95, 10; Cic. off. I 3, 7—9 f.; 5, 17; III 2, 7; I 43, 152; II 25, 88 ff.; p. 437, 18 ff.: Cic. off. I 2, 6; de fin. V. 8, 23; de leg. I 13, 37 ff.; acad. pr. II 45, 139; de off. III 33, 116; acad. pr. II 42, 129; p. 440, 17: Cic. off. I 4, 11; p. 440, 8—9: Varro b. August. civ. D. VII 28; p. 444, 10: Cic. fin. V 13, 37 ff.; III 91, 31; off. III 3, 13. Seneca de vit. beat. 8, 2 ff.; p. 445, 7: Sen. ep. 85, 18; p. 439: Aristoteles; p. 439: Diogenes; p. 445, 3: Plat. Phaedon c. 9 p. 64 A. ff.; Seneca ep. 4, 12, 23, 24, 30, 32, 70, 77, 78, 80, 82, 98, 99, 101, 102 usw.; p. 446, 7: Cic. off. I 7, 20; p. 447, 14: Hecaton b. Cic. off. III 23, 89 usw. p. 452, 4: Hecaton b. Seneca de benef. II 18, 1 ff.; 21, 4; III 18, 1 ff.; Cic. de off. III 15, 63; Seneca ep. 94; p. 453, 12: Cic. off. III 4, 18; p. 456, 17: die bekannte stoische Auffassung (als Krankheit); p. 456, 5: vgl. Posid. b. Galen 280 M. (Bacon hat Galen auch gelesen vgl. p. 220); p. 457, 6 ff.: vgl. Cic. off. I 30, 107 ff.; 31, 110 ff.; 32, 115 ff.; p. 459, 5 ff.: Cic. off. I 34, 122 u. 124. 32, 115; p. 459: Aristot. rhet.; 461, 13: Seneca de ira.; p. 463, 1 ff: vgl. Cic. off. I 31, 110; p. 464, 12: Aristot.; p. 465, 17: Arist. Nic. eth.; p. 468, 10 ff.: vgl. Cic. off. I 31, 110 u. 114; p. 469, 11 ff.: Aristot.; p. 469, 17: Plinius paneg.; p. 470, 15: Xenophon; p. 472, 10: Urteil über Stoa.

Buch VIII. p. 474, 4: Cic. ad. Att.; p. 474, 15: Pindar; p. 476, 7: Cic. ad Quint. fratr.; p. 476, 1: Cic. ad. Att.; p. 477, 12 ff.: Livius.; p. 480, 11 u. ff.: Cic. de orat. III 33, 133 ff.; p. 481, 7 f.: Cic. de petit. cons.; p. 510, 12: Cic. ad Att.; p. 516, 20: Q. Cicero.; p. 521, 10: Epictet.; p. 531, 6: Cic. ad Att.; p. 538, 9: Aristoteles.

Buch III. p. 180, 4: z. B. Cic. off. I. 43, 153; Sen. ep. 89, 5.; p. 180, 5: Aristot. Nic. eth.: p. 187, 2 ff.: Homer.; p. 189, 1 ff.: Cic. Acad. II 10, 32.; Diog. IX 72; p. 189, 13: erinnert an d. Unterabteilung der Physik bei Seneca 89, 16; p. 198, 10: Cic. divin. II 46, 97. I 19, 36; p. 213, 8: Ps. Plutarch. doxogr. p. 214: Lactantius, Philo, Philostratus, Theophrastus, Paracelsus, Telesius, Patricius, Venetus; p. 220: Galen.; p. 224: Heron; p. 224: Agricola.

tischen Ordnung: der würde den ganzen Gegensatz der edelsten Geister dieser romanisch-kirchlichen Welt zu der germanisch-protestantischen damit ausdrücken. Charron wird uns geschildert als von außerordentlicher animalischer Lebendigkeit. Man bemerkte, daß der Ausdruck seines Gesichtes eine beständige überallhin ausstrahlende Fröhlichkeit zeigte. Seine Stimme und seine Geberden waren von südlicher Beweglichkeit. Und nun lesen wir, wie dieser Mensch, nachdem er Doktor der Rechte zu werden und die Advokatencarriere versucht hatte, enttäuscht über sie Theologie studierte, ein berühmter Prediger zu Paris wurde, gern vom Hofe gehört ward, dann aber nach siebzehn- oder achtzehnjähriger Tätigkeit doch von Begierde nach der Einsamkeit ergriffen in den Cisterzienserorden einzutreten beschloß. Daran wurde er dann freilich durch seine vorgeschrittenen Jahre gehindert. Er verließ Paris, zu dieser Zeit ist er Montaigne begegnet und schloß mit ihm die innigste Freundschaft. Nun erst schrieb er sein Werk. Aus diesem spricht die Lebenskenntnis des Romanen und des Priesters. Wo er von der Macht der Gewohnheit und der Zeit spricht, sagt er einmal: „Die Galeerensklaven weinen, wenn sie die Galeere zuerst betreten, nach 3 Monaten singen sie."

Die trefflichste und nützlichste Absicht, so beginnt sein Werk, doch die am schlechtesten ausgeführte, ist, sich selbst zu studieren und sich kennen zu lernen. Dies ist ihm das Fundament der Weisheit. So will er denn nicht aus Büchern lernen, sondern von sich selbst, doch besteht diese Selbsterkenntnis zunächst in einer Zergliederung des Seelenlebens, welche das damals Übliche nirgend überschreitet. Die ausführliche Schilderung der Passionen entspricht der stoischen und der kirchlichen Tradition. Nun aber wird er ganz er selbst, wenn er über die Eigenschaften des Lebens zu sprechen beginnt. „Dummheit und Blindheit herrschen über den Anfang unseres Lebens. Die Mitte ist mühsame Arbeit, das Ende Schmerzen, das Ganze ein Irrtum."

Das ist für ihn nun die Bedingung der wahren Weisheit, daß der Mensch seine moralische Gebrechlichkeit und seine miserable Lage erkenne. Hierdurch wird er fähig, die notwendigen Heilmittel zu suchen, welche der große Arzt, die Weisheit, vorschreibt (II. préface). „Ich gebe hier ein Gemälde und Lehren der Weisheit, die vielleicht manchem neu und fremdartig erscheinen werden und die noch niemand in dieser Manier gab und behandelte" (ebd.).

Aber wie priesterlich auch diese ganze Disziplin ist, sein großer Arzt, die Weisheit, ist nicht die Kirche, sondern, nachdem der Patient durch die Erkenntnis der Passionen und die Loslösung von ihnen in einen Zustand der vollen und universellen Freiheit gelangt ist, empfängt er nun Generalregeln der Weisheit von der Natur selber (II c. 3 Anfang). Be-

freiung von den Irrtümern und den Fehlern der Welt und den Leidenschaften: so lautet das vorbereitende Kapitel.

In einer Stelle, welche in den späteren Auflagen verschwand, spricht er das Prinzip der Unabhängigkeit der Moral von Religion und Kirche in Worten aus, die Marc Aurel hätte schreiben können. „Man sei sittlich, weil Natur und Vernunft es gebieten, die allgemeine Ordnung der Welt, deren Teil die Einzelperson ist, es verlangt. Man sei sittlich, werde daraus, was wolle.“ Moralität ist das Erste, Religion nur ihre Ergänzung und Vollendung. Sie bringt die Moralität nicht hervor, „welche mit und in dem Menschen geboren ist und von der Natur in ihn gelegt wurde“.

Von den Leidenschaften befreit zunächst eine gewisse Stumpfheit der Seele, dann kann bei der verschiedenen Stärke der Leidenschaften jedesmal die schwächere von der stärkeren überwunden werden, oder man wendet den Kunstgriff an, den Zufällen des Lebens auszuweichen und sich vor ihnen zu verbergen. Das beste Mittel aber liegt in der Festigkeit der Seele, welche mit den Zufällen kämpft. Die Freiheit der Seele wird alsdann befördert durch den Geist allgemeiner Prüfung und Beurteilung aller Dinge (Buch 2 Kap. 2 Nr. 2 S. 324). So manifestiert sich die räsonierende Natur des Menschen — an diesem Punkte vernimmt man schon Descartes. Sie wird alsdann befördert durch die kühle und leidenschaftlose Suspension des Urteils, endlich durch eine Universalität des Geistes, in welcher der Weise auf das ganze Weltall blickt, sich wie Sokrates als Weltbürger fühlt und das Menschengeschlecht mit Neigung umfaßt. Auch muß der Weise seine Affektion möglichst wenigen Dingen und Objekten zuwenden, sonst wird sein Handeln einseitig und affektiv und sein Denken vorurteilsvoll. Und nun noch ein rechtes Wort des Romanen und des Priesters (ebd. Nr. 13 S. 349). „Schließlich muß jeder sich selbst zu unterscheiden wissen in seiner öffentlichen Rolle. Denn jeder von uns spielt zwei Rollen und besteht aus zwei Personen; die eine äußerlich, die andere wesenhaft. Er muß die Haut vom Hemde zu unterscheiden wissen. Der geschickte Mensch wird seine Rolle gut spielen und nicht urteilen lassen über die Dummheit, die Tollheit, die in ihm ist. Man muß sich der Welt bedienen, wie man sie vorfindet, inzwischen aber sie als etwas sich Fremdes ansehen.“ So wird nach Charron der Schüler der Weisheit vorbereitet, um deren Regeln zu empfangen.

Jetzt tritt der Grundbegriff seiner Schrift auf. Es ist der stoische Weise in Färbung und Gewand eines Franzosen des 17. Jahrhunderts. Die wahre Weisheit des Menschen bezeichnet er mit einem alten französischen Ausdruck für den biederen, tapferen Mann, durch welchen schon Froissart sein Lebensideal bezeichnete, nämlich als preud'homie oder

prud'homie (Buch 2 Kap. 2 Nr. 4 S. 353). Die wahre prud'homie ist männlich und edel, lachend und freudig, immer sich selbst gleich und beständig; sie geht mit festem, stolzem Tritt, sie hält immer ihren Kurs inne, sie blickt nicht seitwärts, nicht rückwärts, sie ändert ihren Schritt und ihre Weise nicht nach Wind, Zeit und Gelegenheiten. So sagt auch Seneca ep. 7 (59) Ep. mor. l. VI (Haase III p. 129): 'Sapiens plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus. Si nunquam maestus es, nulla spes animum tuum futuri exspectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis tibi est, pervenisti ad humani boni summam.' 'Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia. Non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans.' Vgl. de vita beata c. 4.

Die Sprungfeder dieser prud'homie ist die Natur, welche jeden Menschen verpflichtet, sich nach ihr zu bilden und zu regeln. Sie ist unsere Herrin, welche uns diese Weisheit vorschreibt. Es gibt eine natürliche innere und universelle Verpflichtung für jeden Menschen, brav, gerade und ganz zu sein gemäß der Intention seines Schöpfers Der Mensch darf keine Ursache, Verpflichtung oder Kraft für seine prud'homie suchen und kann niemals eine gerechtere, mächtigere und ältere haben, denn diese ist so alt als er selbst, nämlich mit ihm geboren. Jeder Mensch muß brav sein wollen, weil er Mensch ist. Wer sich nicht darum kümmert es zu sein, ist ein Monstrum, verzichtet auf sich selbst. Die prud'homie muß in ihm aus ihm selbst entspringen d. h. aus der inneren Sprungfeder, welche Gott in ihn gelegt hat, nicht aus einer äußeren und ihm fremden Kraft (S. 354). Der Mensch will all seine Habseligkeiten in gutem und gesundem Zustande haben, Körper, Kopf, Augen, Urteil, Gedächtnis, Stiefel: wie sollte er nicht auch Wille und Gewissen in gutem Zustande haben wollen? (S. 355) Dies stimmt überein mit Cic. de finibus l. V c. 12.

Und hier hebt er besonders hervor, daß die Beobachtung der äußeren Regeln nur eine äußerliche und nichtsnutzige prud'homie zur Folge hat. „Ich will aber für meinen Weisen eine wesenhafte und unbesiegliche prud'homie, die in sich selbst und aus ihrer eigenen Wurzel Festigkeit hat und die man so wenig ausreißen und abtrennen kann als das Menschsein vom Menschen" (S. 355). Dieser Zusammenhang beruht aber darauf, daß in uns „die allgemeine Vernunft", raison universelle, durch die Natur gelegt ist („équité et raison universelle"). Sie ist wesenhaftes Gesetz und Licht in uns. So kann es auch als Gesetz der Natur bezeichnet werden, daß wir als homme de bien zu leben uns getrieben finden.[1]

„Daher sagt die Doktrin aller Weisen aus: wohl leben heißt secundum naturam leben: das höchst Gute ist mit sich übereinstimmen" (l. II

[1] Charron, Sagesse II c. 7.

c. 3 Nr. 7 p. 359). Für diese Formel zitiert er dann Seneca. „Die Natur ist für jeden von uns die genugsame und milde Herrin und regelt alles, wenn wir nur auf sie hören." Es verkünden Priester und stoische Philosophen zugleich das Evangelium von der Natur also: „Um zufrieden und glücklich zu leben, braucht man weder Weiser, noch Hofmann, noch sonst ausgezeichnet zu sein. Alles ist eitel, was über das Gemeinsame und Natürliche hinausreicht."[1]

Alles im Werden. Aber zwischen 1600 und 1625 ist nun eine fruchtbare Epoche, in welcher diese stoisch-römische Lehre von mehreren großen Schriftstellern, und zwar von ganz verschiedenen Seiten aus, zur Aufrichtung eines natürlichen Systems benutzt wird. Dies in einer Fassung, welche noch der antiken sich anschließt, und vom aufdämmernden Naturwissen, vom Bedürfnis einer Konstruktion der äußeren Wirklichkeit noch nicht in der Bestimmung der mit uns geborenen Elemente oder Triebe beeinflußt ist. 1601 Charrons Schrift, Bacons Arbeiten 1605 bis 1620, Herberts de veritate 1624, Hugo Grotius' Hauptwerk 1625: diese Werke charakterisieren die unabhängige Darstellung der moralischen Welt.

IV.

Die zweite größere Aufgabe war die Ordnung der europäischen Gesellschaft.

Die Genossen des Bundschuhs, einer der geheimen Bauernbünde, welche die Revolution von 1524 und 1525 vorbereiteten, hatten auf die Frage: „Loset, was ist nun für ein Wesen?" als Erkennungszeichen die Antwort: „Wir mögen vor Pfaff' und Adel nicht genesen."

Hierin lag das Problem der neuen bürgerlichen Gesellschaft. Die als unwandelbar vorgestellten Herrschaftsverhältnisse und Arbeitsformen des Mittelalters in Ackerbau und Handwerk, in Land und Stadt waren von wissenschaftlicher Reflexion nicht berührt worden; jetzt forderte die ungemein rasch anwachsende Bevölkerung in den Städten Fortschritte in den Produktionsmitteln und Auffindung neuer Absatzquellen, und gerade in dem Zeitalter vor der Reformation hatte das soziale Problem der Zeit durch die Geldentwertung, die großen Kaufmannsgesellschaften, den Import neuer Genußmittel eine erhebliche Verschärfung erfahren. Über den Druck der Feudalherren sagt Luther: „Und wenn der Acker eines Bauern soviel Taler wie Ähren trüge, er würde nur die Ansprüche

[1] Dieser teleologische Zusammenhang der Teile zu einem seinen Zweck verwirklichenden Ganzen, welcher dann natura, ratio naturae, lex naturae ist, bildet den tiefsten und originalsten Punkt der Stoa. Vgl. Zeller S. 209 ff.

der Herren vergrößern." Und sein Eindruck von der ganzen sozialen Ordnung der Zeit ist: „Wenn man die Welt jetzt ansieht durch alle Stände, so ist sie nichts anderes denn ein großer weiter Stall voll großer Diebe." Dasselbe vernichtende Urteil, das Luther über die deutschen sozialen Zustände ausspricht, hat Thomas Morus in seiner Utopie, einer der wertvollsten Quellen der sozialen Geschichte, über die sozialen Zustände Englands ausgesprochen. Daß schon 1516, wenige Jahre vor der Ausbildung der religiös-spiritualistischen politischen Phantasien, aus dem tiefen Gefühl der Unhaltbarkeit der sozialen Zustände eine philosophische Utopie sozialistischer Richtung hervorging, bezeichnet die ganze Lage. Wertvolle Vorschläge waren doch auch in ihr enthalten. Und ebenso waren in den Bauernmanifesten viele Forderungen, welche die spätere Zeit verwirklichen mußte: Abschaffung der Leibeigenschaft und der drückenden Feudallasten, Besserungen in Rechtspflege, städtischem Steuersystem und Armenwesen, Einschränkung der großen Kaufmannsgesellschaften.

Nun erwies sich aber, daß die in der Bibel enthaltenen Prinzipien unfähig waren, die erforderliche Neuordnung der Gesellschaft zu leiten.

Die Grundsätze des neuen Evangeliums waren ganz verschiedener Auslegung fähig. Sie wurden in Wittenberg anders verstanden als in Zürich, in Augsburg und Nürnberg anders als in Straßburg. Ja in den großen städtischen Zentren lagen die verschiedensten Auffassungen im Kampf miteinander. Grenzenlose Erwartungen waren durch das Prinzip der christlichen Freiheit und das soziale Vorbild des apostolischen Zeitalters hervorgerufen. Aus der christlichen Gleichheit und Bruderliebe wurden Gütergemeinschaft, wurden Aufhebung der Zinsen und Zehnten abgeleitet. Aus der Freiheit im Geiste, aus der Selbstbestimmung der Gemeinden wurden neue politische Prinzipien von unermeßlicher Tragweite gefolgert. Insbesondere das Gemeinderecht der reformierten Kirchen erwies sich als der fruchtbare Boden für neue politische Gefühle und Ideen. Aber wurden so die Gefühle insbesondere in den reformierten Gebieten überall für politische Freiheit gestimmt, wurde in dem Gemeinderecht ein Vorbild für politische Gestaltungen gegeben, wurden die sittlichen Kräfte wachgerufen, welche jedes freie politische Leben erfordert: dies alles bedurfte doch der Ergänzung durch ein politisches Denken, welches aus dem Zusammenhang der ganzen Kultur der Zeit dem rechtlich staatlichen Leben seine selbständigen Grundlagen und Aufgaben bestimmte. Aus den Prinzipien der biblischen Schriften war nur ein folgerichtiges Ideal des Gemeinlebens abzuleiten: eine auf Bruderliebe und Gemeinsamkeit des Besitzes gegründete theokratische Ordnung. Der Widerspruch derselben mit den tatsächlichen Lebensbedingungen erwies sich. So fand man sich auf die politische Philosophie angewiesen. Hier-

bei war das juristische und politische Denken der Römer und der von ihnen bedingten griechischen Autoren, wie des Polybius, überall leitend.

Macchiavelli hat, wie ich zeigte, als der erste Romane, den regimentalen Gedanken der römischen Welt unter den neuen Bedingungen der modernen Völker zur Geltung gebracht; in ihm lebte in urwüchsiger Kraft der Herrschaftsgedanke und die politische Technik, welche auf diesem italischen Boden von den Zeiten der Gründer Roms bis zu denen der Borgias, seiner Zeitgenossen, immer gewaltet hatte; die mit Tatsachen rechnende positive Phantasie, welche dem politischen Körper wie einem Mechanismus durch Benutzung der vorhandenen Triebkräfte das Maximum von Energie und Dauer zu geben strebt, wirkte aus seinen Schriften. Die Schriften Macchiavellis haben die Souveränität der politischen Technik des weltlichen Verstandes, wie sie in den italienischen Staaten eine Realität war, auch in der Theorie zur Geltung gebracht, und die Staatsräson der folgenden Zeit zumal in den neu aufkommenden fürstlichen Gewalten beschaute sich doch wie in einem Spiegel in den Sätzen des großen Florentiners. Derselbe Boden zeitigte dieselben Früchte, nur von milderer Art, in den Werken des Guicciardini, Paruta und Botero. Sie bedienen sich wie Macchiavelli in erster Linie der Weisheit des römischen Scipionenzeitalters, um die Staatskunst von Florenz und Venedig, in welcher sie mitwirkend leben, zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen. Wie merkwürdig, daß es dann im Norden zwei von der römischen Stoa genährte und erfüllte Schriftsteller gewesen sind, welche diesem echt römischen Prinzip der Staatsräson eine mehr systematische und lehrhafte Gestalt gegeben haben. Scioppius in seiner Schrift über die Methode der Politik (Paedia Politices, von Conring 1613 herausgegeben) erweist, ohne den Namen des Macchiavelli auch nur einmal auszusprechen, indem er den Aristoteles und Thomas zu Hilfe ruft, sonach hinlänglich macchiavellistisch, daß das politische Denken und Handeln nur auf die Autarkie und die Wohlfahrt des Staates gerichtet ist, also seine Beweggründe von denen der Moral zunächst ganz getrennt, nur in mittelbarem Verhältnis zu ihr sind. Daher hat der politische Denker — und diesen Satz konnte später Spinoza nur erweitern — über die Tyrannis und über die Revolutionen nur zu sprechen, wie ein Arzt über Fieber und Entzündungen redet. Justus Lipsius in seiner vielgelesenen, doch recht unbedeutenden politischen Schrift (Politica 1612), welche er mit außerordentlichem Selbstgefühl allen Fürsten gewidmet hat, entwickelt allerdings in den beiden ersten Büchern die moralischen Eigenschaften, welche er seinem Fürsten wünscht, dann aber gibt er vom dritten Buche ab einen Inbegriff der Regeln der Staatsräson (prudentia), und hier erteilt er seinen Fürsten den Rat, ein wenig Täuschen, Betrug und Lüge

ohne moralische Skrupel in ihr Verhalten zu mischen. „Mögen es mir auch die Zenone abstreiten, sonst hör' ich gewiß gern auf sie, wie kann ich es aber hier? Sie scheinen mir das Zeitalter und die Menschen nicht zu kennen. Denn unter was für Menschen leben wir! schlau, schlimm, aus Betrug, Hinterhalten, Lügen scheinen sie ganz zu bestehen, die Fürsten selbst, mit denen wir zu tun haben, gehören meist zu dieser Klasse."[1] Überwiegt doch in ihm der stoische Rhetor und Sammler über den römischen Geist. So dürfen die Schrift des Paolo Sarpi über die venetianischen Regierungsmaximen (1615) und das Testament des Richelieu (veröffentlicht 1667) als wahre Fortbildung der Staatsräson des Macchiavell durch aktive Staatsmänner von großem Genie angesehen werden. Die Schrift des Sarpi[2] entwickelt mit eisiger Kälte Prinzipien und Technik der oligarchischen Regierung von Venedig. Gerade durch diesen Geist kalter Rechnung wirkt die Darlegung der Mittel. Solche sind ihm: die Herrschaft allmählich in der Hand des Rates der Zehn und des Senats zu konzentrieren, die anderen Adligen durch Armut zu schwächen, innerhalb des venetianischen Besitzes auf dem festen Lande Faktionen, Konfiskationen, Verheiratung der Erbinnen mit Venetianern zu fördern, in den auswärtigen Besitzungen Brot und Stock anzuwenden. Das Testament Richelieus zeigt die höhere Ausbildung, welche das Prinzip der Staatsräson in den großen erblichen Monarchien erfahren mußte. Als sich zwei Jahre vor Richelieus Tode ein Aufstand gegen ihn erhob, wurde unter dessen Zielen hervorgehoben, man wolle die alte Achtung gegen die Geistlichkeit und den Adel wiederherstellen. Das war in der Tat die große Grundrichtung der Politik Richelieus: der Staatsräson alle Interessen zu unterwerfen, auch die der katholischen Geistlichkeit und des Adels. Den kirchlichen Interessen und Lehren gestattete er keinen Einfluß mehr auf die Geschäfte. Denselben Geist atmet auch sein Testament. Aber es zeigt nun auf höchst belehrende Weise, wie die Macchiavellistischen Ausschreitungen der Staatsräson in der erblichen Monarchie durch die Würde des Königs und die moralische Kontinuität zwischen Erbfolgern eingeschränkt wurden. „Ich weiß wohl," sagt das Testament, „daß viele politische Schriften das skrupulöse Festhalten an den eingegangenen Verträgen in Frage stellen. Aber ein großer Fürst muß lieber seine Person und selbst das Staatsinteresse wagen, als sein Wort zu verletzen, wodurch er seine Reputation und dadurch die größte Kraft des Souveräns einbüßt."[3]

---

[1] Lipsii Politicorum L. IV c. XIII.

[2] Opinione del Padre Paolo servita, come debba govenorsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio, geschrieben 1615, gedruckt 1681.

[3] Test. polit. 2° part. c. 6.

Aber lange vor diesem Übergang der von Macchiavelli begründeten romanischen Politik der Staatsräson in das politische Denken der großen Monarchien haben die Vorgänge in Frankreich, welche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts durch die Diktatur der Guisen, die Verfolgungen der Protestanten, die Politik der Katharina von Medici und den Verlauf des Bürgerkriegs seit 1562 die Augen von ganz Europa auf sich zogen, einen zweiten großen Fortschritt in der politischen Wissenschaft zur Folge gehabt. Ja in diesem Kampfe stieß gerade Macchiavellis Politik der Staatsräson, in deren Geiste Katharina von Medici handelte, mit dieser neuen Evolution der politischen Wissenschaft feindlich zusammen. Die eine wie die andere politische Richtung bediente sich der in der griechisch-römischen philosophischen und juristischen Literatur überlieferten Ideen. Die politische Schriftstellerei der Protestanten vor dieser Zeit hatte das Recht der Fürsten auch über Religionsangelegenheiten und den Ursprung der fürstlichen Gewalt aus Gott verteidigt. Die Bartholomäusnacht vom 24. August 1572 brachte hierin eine entscheidende Veränderung hervor. Von dieser Zeit ab untersuchten die protestantischen Schriftsteller das Verhältnis des Rechtes der Fürsten zu dem der Untertanen, die Grenze der fürstlichen Gewalt und die Befugnis der Untertanen zum bewaffneten Widerstand, ja selbst bis zum Fürstenmord.

Franz Hotomanus war 1524 zu Paris geboren. Er war ein Zeitgenosse und ein ebenbürtiger Mitarbeiter der zwei größten Juristen dieser Epoche, des Cujacius und des Donellus; er wurde in Bourges der Nachfolger des ersteren und der befreundete Mitarbeiter des zweiten. Die Bartholomäusnacht vertrieb ihn aus Frankreich, machte ihn zum Gegner der absoluten Monarchie, und so hat er von Basel aus in der Schrift 'De iure regni Galliae libri tres' (Bas. 1585) die Einschränkung der Monarchie durch Volk und Stände geschichtlich als das zu Recht bestehende französische Staatsrecht aufzuzeigen versucht. Die französische Monarchie ist nach ihm ihrem Ursprung nach ein Wahlreich. Die Frauen sind von der königlichen Würde durch französisches Staatsrecht ausgeschlossen. Die staatsrechtliche Stellung der Stände gibt diesen eine entscheidende Stellung zwischen dem Volk und dem Monarchen. Indem der Kampf gegen dieses Königtum der Bartholomäusnacht zu einer Rechtfertigung des Hugenottischen Widerstandes aus den letzten Prinzipien des Staatsrechts vordrang: entstand der Fortschritt im modernen Staatsrecht, welcher für diese ganze Epoche entscheidend war. Dies geschah durch Hubert Languet in seiner Schrift 'Vindiciae contra tyrannos' 1569. In ihr wird der griechisch-römische Begriff des Staatsvertrags als der Quelle der Staatsordnung und des Staatsrechtes benutzt, um das Recht des Widerstandes im Falle der Verletzung der göttlichen Gesetze durch den

Monarchen oder der Unterdrückung des Volkes durch denselben zu rechtfertigen. Diese Theorie sollte bis zur Französischen Revolution hin die Grundlage aller politisch-juristischen Konstruktionen für die Neuordnung der modernen Staaten bilden. Auch sie war eine Schöpfung des Altertums. Sie war entstanden in der Epoche der griechischen Aufklärung während der Gewaltzustände, gleichsam der permanenten Revolution, welche die hellenischen Politien zur Zeit des peloponnesischen Krieges verwüstete. Die klassische Darstellung dieser Theorie gab Plato in seinem politischen Hauptwerk, nach seiner Weise eine systematisierende Zusammenfassung alles dessen, was vor ihm darüber geschrieben war, als Grundlage seiner eigenen Polemik. Dieses Naturrecht geht aus von dem Kampf der Individuen gegeneinander, einem gesetzlosen Leben als dem Naturzustande; es läßt die gesetzliche Ordnung im Staate vermittelst eines Vertrages entstehen. Dieselbe Lehre vom Herrschaftsvertrag war nun das Mittel der Konstruktion des Staates auf der Höhe des Mittelalters bei Marsilius von Padua, Occam und Nicolaus von Cusa, sie blieb in den folgenden Jahrhunderten unerschüttert ein wesenhafter Bestandteil der gesamten naturrechtlichen Staatslehre, und so wurde sie auch im 16. und 17. Jahrhundert von Juristen, Politikern, Theologen und Philosophen benutzt.[1] Das aber war nun der außerordentliche Fortschritt in dieser protestantischen Bewegung, daß sie vermittelst dieser Lehren in einem demokratischen Sinne die schwebenden großen Fragen des Staatsrechts aufzulösen und das Recht des Widerstandes zu begründen unternahm. Die Souveränität des Volkes wurde von diesen Schriftstellern aus der Vertragslehre abgeleitet: unmöglich habe die Gesamtheit bei einer vertragsmäßigen und vernunftmäßigen Einsetzung des Herrschers eine volle Veräußerung ihrer Freiheit beabsichtigen können. Ja die Majestätsrechte sind nach Althusius die unveräußerliche Seele des sozialen Körpers. Auch historische Deduktionen aus der Rechtsgeschichte der einzelnen Staaten werden von dieser politischen Schule bereits gegeben. Selbst die später für das Naturrecht des Hobbes und Spinoza so charakteristische geometrische Methode wird von Languet als die seine bezeichnet; er will nach der geometrischen Methode verfahren, die vom Punkt zur Linie, von dieser zur Fläche, von der Fläche zum Körper fortschreitet. Ebenso fordert der protestantische deutsche Schriftsteller

[1] Die mittelalterliche Ausbildung dieser Lehre und ihre Übertragung vom Mittelalter auf das 16. und 17. Jahrhundert ist in dem klassischen Werke von Otto Gierke über die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters (1881), sowie in dessen Althusius zuerst dargestellt; über die Vermittlungen, welche von dem Naturrecht und der Vertragslehre der Sophisten zu den mittelalterlichen Lehren hinüberführen, werde ich mich an einem anderen Orte aussprechen.

Henning in seiner Schrift de lege naturae methodus apodictica 1562, daß die Methode der mathematischen Wissenschaften auf das Naturrecht angewandt werde. Seine eigene Anwendung dieser Methode ist freilich noch höchst unvollkommen.

Die Ergänzung dieser Lehre vom Rechte des Widerstandes lag in der Ausbildung der Theorie vom Rechte jedes Glaubens auf Toleranz. Schon von Thomas Morus ist die Forderung der Toleranz aufgestellt worden; auf seiner idealen Insel wohnen verschiedene Glaubensbekenntnisse friedlich nebeneinander. Dasselbe Prinzip der Toleranz wurde von den protestantischen Sekten überall geltend gemacht. In den Niederlanden ist es dann von Coornhert ausführlich begründet worden. Hier hat es überhaupt infolge des Zusammenlebens der Sekten zuerst die Geltung eines unverbrüchlichen staatlichen Grundgesetzes erhalten. Auch dies Prinzip empfing erst seine theoretische Begründung durch die Lehren des Staatsvertrages und des Naturrechtes, nach welchem die Freiheit des Gewissens ein unveräußerliches menschliches Recht ist, sonach niemals durch den Unterwerfungsvertrag an den Fürsten übergehen kann.

Nicht minder stark waren die Gründe für die Ausbildung eines allgemeingültigen, mit dem Richteramt der Vernunft ausgestatteten Naturrechts, welche zu dieser Zeit in den sozialen und politischen Gegensätzen und Forderungen enthalten waren. Die neue bürgerliche Gesellschaft suchte nach Prinzipien ihrer Rechtfertigung und Durchbildung. Dieselben konnten nicht in dem theokratischen Gedanken des Mittelalters gefunden werden. Wendete man sich zum Altertume, insbesondere zur römischen Welt: so lagen in der Sklaverei, im Religionszwang, im imperialistischen Verwaltungssystem überall Schranken des Denkens, welche das Jahrhundert nicht mehr anerkannte. Es galt sonach die antiken juristischen und politischen Grundbegriffe fortzubilden. Schon bei Thomas Morus wird der Gedanke von der rechtlichen Gleichheit aller Staatsbürger zugrunde gelegt. Denselben Gedanken spricht unter der Einwirkung der Stoa La Boëtie, der Freund des Montaigne, aus. „Die Natur hat uns allen dieselbe Form mitgeteilt, sie hat uns allen gemeinsam die ganze Erde zur Wohnung gegeben und uns so in demselben Hause einquartiert: man kann nicht zweifeln, daß wir alle von Natur frei sind; es kann niemand einfallen, daß die Natur einige von uns in Sklaverei gegeben habe.“[1] Ferner hatten die religiösen Kämpfe die Feststellung unveräußerlicher Rechte aller Menschen gefordert. Endlich verlangten die großen Monarchien die Konzentration politischer Machtbe-

[1] Boëtie in seiner Schrift de la servitude volontaire.

fugnisse zum Wohle des Ganzen in der Hand der Staatsgewalt. Diesen Anforderungen an ein der Zeit entsprechendes staatsrechtliches und politisches System haben nun drei große Werke für das Zeitalter entsprochen: die Staatslehre des Bodin 1577, die Politik des Althus 1603 und das Völkerrecht des Hugo de Groot 1625.

Bodin ist der große Theoretiker der absoluten Monarchie, welche die Gewissensfreiheit achtet und die Wohlfahrt des Ganzen zu verwirklichen strebt. Er vertritt diejenige Politik, welche alsdann durch Heinrich IV. in Frankreich zum Siege gelangte und nur zu Frankreichs Unglück nach dessen Ermordung wieder verlassen wurde. Dieser wahrhaft philosophischen Schule von Politikern, welche zugleich Royalisten, Vertreter des historischen Rechts und der Gewissensfreiheit waren, gehörte von Katholiken der Kanzler de l'Hôpital an, welcher die Politik der Guisen in der Schrift über Ziel des Krieges und des Friedens (1570) als eine grausame Blutpolitik im wahren Interesse der Monarchie bekämpfte. Andere katholische Anhänger dieser Schule waren Etienne Pasquier, de Pithou und die Verfasser der satyre Menippée. Von Protestanten gehörten zu ihr de La Noue und Duplessis-Mornay. In der Richtung dieser politischen Denker und Schriftsteller, welche das große Regierungsprinzip Heinrichs IV. ausgesprochen haben, liegt nun die politische Formel des Bodinus, welche von unermeßlicher Wirkung gewesen ist. Die allgemeinen Grundlagen alles geselligen Lebens der Menschen sind die göttlichen und natürlichen Gesetze; „alle Fürsten der Erde sind den göttlichen Gesetzen unterworfen, und es steht nicht in ihrer Befugnis, diesen entgegen zu handeln"; die im römischen Geiste autoritativ gestaltete Familie, die persönliche Freiheit, das Privateigentum, die Geltung der privatrechtlichen Verpflichtungen der Person sind solche Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens. Daher liegen in den göttlichen und natürlichen Gesetzen und in den privatrechtlichen Verhältnissen, als auf welchen erst jeder Staat sich aufbaut, auch die Schranken seiner Gewalt. In diesem Sinne leugnet Bodin die Pflicht des Gehorsams gegen den Souverän, wo das göttliche Gesetz und die Grundgesetze der Natur verletzt werden, und er fordert im Namen der Freiheit als eine notwendige Reform die Sonderung der Rechtspflege von der Regierung. Auf diesen Grundlagen entsteht die Regierungsgewalt vermittelst des Staatsvertrages. Dieser ist ihm wie allen großen Juristen und Politikern der Zeit die selbstverständliche Grundlage des Staatsrechts.[1] Der Zeitgenosse der großen französischen Romanisten, der Vorkämpfer der kommenden Monarchie Heinrichs IV. hat nun — ein geschichtlich denkwür-

[1] Bodinus de republica c. 8

diger Fortschritt im Staatsrecht — den Begriff der Souveränität zuerst konstruiert und vermittelst der Merkmale ihrer Einheit und dauernden Machtfülle in allen ihren Konsequenzen mit unerbittlicher Logik entwickelt. Er schließt jede Teilung der Staatsgewalt, sonach auch jede staatsrechtlich bestimmte Mitwirkung anderer Faktoren mit dem Souverän aus. Jenen Begriff der gemischten Staatsformen, welchen zuerst der große politische Denker Dikäarch in seinem Tripolitikus entwickelt und den Polybius und Cicero vertreten hatten, bekämpft er als Korruption des Staatsrechts. Wo der Fürst beschränkt ist, ist in Wirklichkeit das Volk souverän. Was für eine Tragweite hatten diese Sätze, nach welchen der Fürst zwar unbedingt beratender Körperschaften bedarf, die ihn über das Gemeinwohl unterrichten, niemals aber an deren Beschlüsse gebunden ist![1] Er entwickelte den römischen Satz: 'princeps legibus solutus est' als das wesentliche Kriterium der wahren Souveränität. Aber darin kommt nun die Vielseitigkeit dieses reichen Geistes erst zum Ausdruck, daß er die staatsrechtliche Konstruktion mit der deskriptiven aristotelischen Lehre von den Staatsformen verknüpft. Er hat mit der antiquarischen Gelehrsamkeit des Jahrhunderts die von Aristoteles geschaffene Lehre von der Monarchie, der Aristokratie und der Volksherrschaft weiterentwickelt. Im Sinne des Aristoteles, Theophrast, Dikäarch und Galen geht er dem Einfluß des Bodens, der Atmosphäre der psychologischen Anlagen bei der Ausbildung der Staatsverfassungen nach: hier wie in seinem großen Werk über die Religionen ein vergleichender Forscher großen Stils, der Vorgänger von Montesquieu. Die Gründe, durch welche er die politische Überlegenheit der Monarchie erweist, sind von echtestem geschichtlichen Tiefsinn. Die Monarchie allein ist imstande, das demokratische Prinzip der Gleichheit und das aristokratische der Abmessung von Funktionen und Rechten im Staate zu verbinden, zugleich die Bevölkerung an der Regierung teilnehmen zu lassen und doch die notwendige Einheit derselben aufrechtzuerhalten, zugleich die Vorzüge der Aristokratie und Volksherrschaft in gewissen Grenzen sich nutzbar zu machen und doch eine wirkliche Teilung der Gewalt zu vermeiden.

Der zweite große politische Denker, welcher den kommenden Bewegungen der europäischen Gesellschaft die Bahn vorzeichnete, war Johann Althus. Er war 1557 in einem Dorf der Grafschaft Witgenstein-Berleburg geboren, wurde 1585 an die Nassauische Universität Herborn berufen, und dort veröffentlichte er 1603 seine politica methodice digesta. Dieses Werk und das des Suarez de legibus, welches 6 Jahre danach,

[1] De rep. I c. 2; II c. 1; c. 5; C. 7; VI C. 4.

1609, erschien, schließen die große naturrechtliche Bewegung der reformierten und jesuitischen Schriftsteller in der Lehre von der Volkssouveränität ab. Aber während Suarez wie Molina die Übertragung der Herrschaft vom Volk auf den Souverän sowohl ohne Vorbehalt als mit Vorbehalt, selbst geteilt für möglich erklärten, hat Althusius im klaren Anschluß an Bodin und im klaren Gegensatz zu ihm die ausschließliche, einheitliche und unveräußerliche Souveränität des Volkes als Prinzip alles Staatsrechtes ausgesprochen. Er zuerst proklamierte die „Majestät" des Volkes. Milton hat auf diese Lehre von der fundamentalen Gewalt des Volkes seinen Begriff der Regierung gegründet, nach welchem diese stets nur im Auftrag und Namen des Volkes geführt wird. Von diesen Voraussetzungen aus schrieb Althus in jedem Staate der Volksversammlung als ihr unzerstörbares Recht die Ausübung der parlamentarischen Befugnisse zu. In demselben Sinne haben Milton und Locke die parlamentarische Repräsentation als eine auf Vollmacht beruhende wahre Stellvertretung aufgefaßt.

Der einflußreichste dieser drei großen politischen Schriftsteller war Hugo de Groot. In ihm gelangte die große Tendenz dieser Epoche zum klassischen Ausdruck, für die Neuordnung der Gesellschaft bestimmende allgemeingültige Begriffe rechtlich-politischer Art zu entwickeln. In den drei ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts tritt eine Reihe von Werken hervor, welche alle auf eine autonome Konstituierung und philosophische Grundlegung der moralischen, rechtlich-politischen Welt gerichtet waren. Hierbei bedienen sich aber einige der wichtigsten unter ihnen, darunter auch Grotius, ganz vorwiegend der stoisch-römischen Lehren. Aus dem Material derselben bauen sie ein natürliches System der moralischen Welt auf. 1601 erschien von Charron die Schrift de la sagesse, von welcher ich zeigte, daß sie überwiegend auf stoischer Grundlage beruht. Dann folgten von 1605—1620 die Arbeiten Bacons, deren moralisch-politischer Teil erheblich vom stoischen und römischen Denken beeinflußt ist. 1624 erschien dann das Werk des Herbert von Cherbury de veritate, in welchem ich ebenfalls den Einfluß dieser mächtigen Strömung aufwies. Und 1625 folgte dann das große juristisch-politische Werk des Hugo Grotius. Alle diese Werke versuchen eine unabhängige Konstituierung der moralischen Welt. Dann erst, von den vierziger Jahren ab, unter dem Einfluß von Galilei und Descartes, erfolgte jene Evolution des Naturwissens, in deren Verlauf das natürliche System der moralischen Welt nunmehr einer umfassenden Naturerkenntnis eingeordnet wurde. Auch die Begriffe von angeborenen Tendenzen der Menschennatur, auf welche bis dahin im Sinne der Stoa dies unabhängige System der moralischen Welt begründet worden war, erhielten jetzt

eine Fassung, durch welche sie den Grundbegriffen des Naturwissens angepaßt wurden.

Hugo de Groot ward geboren am 10. April 1583 zu Delft. Er gehörte der großen humanistischen Epoche der Niederlande an; seine ganz universelle Gelehrsamkeit stand im Dienste der Aufgabe, die Neuordnung der Gesellschaft unabhängig von den Religionen auf die Vernunft zu gründen und den Kampf der Konfessionen zu mildern und womöglich zu beendigen. In dieser Absicht entwickelte er eine allgemeine Jurisprudenz, ein Naturrecht und ein Völkerrecht. Seine theologischen Werke wollen die konfessionellen Gegensätze durch die historische Erkenntnis des wahren Christentums überwinden. Sie lassen die Opferidee fallen; Gott, Unsterblichkeit, die Würde des Menschen bilden die Grundlage einer Seligkeitslehre, welche ihm der Kern des Christentums ist. So lebt und webt Hugo de Groot in den Ideen des Friedens: einer der reinsten, edelsten und wirksamsten Menschen dieses großen 17. Jahrhunderts, vom reellsten, solidesten Wissen, aufrichtig über die Quellen seiner Gedanken, überall vermöge der praktischen Richtung seines Geistes auf das Unanstößige, Akzeptable, Gemäßigte gerichtet.

Er geht von dem Begriff einer allgemeinen Jurisprudenz aus. Hierin ist er von der großen Richtung der Zeit auf ein universelles, sowohl das private als auch das öffentliche Recht einschließendes Rechtssystem bedingt; insbesondere wird hierin Althusius ihn beeinflußt haben, da er diesen auch sonst augenscheinlich berücksichtigt.[1] Von dieser allgemeinen Jurisprudenz aus entwickelt de Groot für das Völkerrecht die konstituierenden Begriffe. So gelangt er zu denjenigen Begriffen, welche selber eine weitere Ableitung nicht mehr gestatten, gleichsam zu den allgemeinsten Bestandteilen der Jurisprudenz. „Ganz besonders kam es mir darauf an, die Erörterungen naturrechtlicher Fragen auf feste Begriffe zurückzuführen, die niemand ableugnen kann, ohne sich selber Gewalt anzutun. Sind doch die Grundsätze dieses Rechts für den

[1] Wenn de Groot I c. 3 die Ansicht derer eifrig bekämpft, welche die Volkssouveränität als Quellpunkt jeder Staatsgewalt ansehen, so scheint sich diese Polemik besonders gegen Althusius zu richten, dessen Behauptung, die Obrigkeit, also auch die Könige seien nur administratores consociationis universalis, er in § 8, 14 zu widerlegen sucht. Insbesondere nimmt Gr. die Gleichstellung der Herrscher mit Vormündern des Volkes auf, welche Althusius behauptet und in ihren rechtlichen Folgerungen klargelegt hatte; natürlich erhält dabei die Ansicht des Althusius die Korrekturen, welche der Vertreter des gemäßigten Absolutismus vornehmen muß. Vgl. de Groot I c. 3 § 8, 14. Auf weitere Beziehungen zwischen beiden hat Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (Breslau 1880) S. 29, 101, 251 ff. aufmerksam gemacht. — Sein Verhältnis zu seinen Vorgängern auf dem Gebiet des Völkerrechts hat Grotius in den Proleg. § 36 ff. bestimmt.

genauen Beobachter ebenso klar und evident wie die sinnlichen Erscheinungen, die ja auch nicht täuschen, wofern die Sinnesorgane gesund sind und das übrige Notwendige vorhanden ist."[1]

Die Methode, deren sich Grotius bedient, ist hiernach von ihm selbst als die der Deduktion der einzelnen völkerrechtlichen Sätze aus allgemeingültigen Begriffen bestimmt. So ward später die Verbindung dieser Methode mit der von mathematischer Konstruktion in Hobbes und Spinoza möglich. Seine Methode ist juristische Konstruktion. Demnach mußte Groot sich die Aufgabe stellen, die wichtigsten der allgemeinen Rechtsbegriffe aus den positiven Rechten auszulösen und sie nach ihrem Ursprung und Gehalt zu bestimmen. Hätte dieses Streben nicht ohnehin in seiner Geistesrichtung gelegen, so würde das Problem des Völkerrechts ihn auf dasselbe geführt haben. Denn wie er selber ausdrücklich hervorhebt, sind die Hauptbestimmungen des Völkerrechtes aus dem Naturrecht zu schöpfen.[2]

Dasselbe Verhältnis hat er nun auch in einer denkwürdigen Erörterung[3] von einer Gliederung des Rechtes aus verdeutlicht. Er geht von der Unterscheidung in natürliches und positives Recht bei den Alten aus. Das Naturrecht bestimmt er durch die Merkmale seiner Unveränderlichkeit und der Übereinstimmung aller Völker in ihm. Das positive Recht bezeichnet er als das willkürliche, durch die Setzung im Willen bedingte. Das willkürliche menschliche Recht entspringt im engeren Kreis aus dem Willen des Vaters oder des Herrn, im weiteren aus dem der bürgerlichen Obrigkeit und im weitesten aus dem gemeinsamen Willen, d. h. dem völkerrechtlichen Übereinkommen mehrerer Nationen. Daher beruht alles Recht, welches über das natürliche hinausreicht, auf der Übereinkunft, diese aber hat ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Recht. Sonach ist „die aus der Übereinkunft entspringende Verbindlichkeit die Mutter des bürgerlichen Rechtes".[4] Und diese Abhängigkeit jedes positiven Rechtes vom natürlichen reicht noch weiter. Die Institute des Eigentums, der Obligationen usw. sind schließlich in Lebensverhältnissen gegründet, welche von der Willkür des Menschen unabhängig sind. So ergibt sich also, daß die gesamte Jurisprudenz letzte Begriffe oder Sätze in sich enthält, die unveränderlich, bei allen Völkern gleich und in der Natur der Sache gegründet sind; auf ihnen beruht die sichere Geltung der Rechtsordnung.[5]

[1] Gr. proleg. § 39. — Vgl. Cic. de leg. I 10; Acad. I 40; Sen. ep. 120, 4 ff. usw.

[2] Gerade dahin bestimmt er seine Aufgabe, vgl. Proleg. § 30, er will die natürlichen Bestimmungen innerhalb des Völkerrechts in ein System bringen. Da sie immer dieselben bleiben, sind sie der Darstellung in einer wissenschaftlichen Form fähig.

[3] I c. 1 § 3 ff. [4] Proleg. § 16.

[5] Die von ihm angestrebte Generalisation bezeichnet Gr. durch ein Bild, an wel-

Sonach konzentriert sich das Problem des Hugo Grotius dahin, die unveränderlichen, allgemeingültigen, in der Natur der Sache gegründeten und darum notwendigen Begriffe und Sätze des Naturrechts aufzufinden. Den schärfsten Ausdruck für den Charakter dieser Begriffe und Sätze enthält I c. 1 § 10: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selbst von Gott nicht verändert werden kann. . . . So wenig Gott bewirken kann, daß zwei mal zwei nicht vier ist, ebensowenig kann er bewirken, daß das, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei."[1]

Diese Begriffe sind nun aber Lebensbegriffe, nicht Denkkategorien. Sie sind weder mit den logischen noch mit den mathematischen Axiomen zu vergleichen, vielmehr sind sie im Ganzen des Lebens angelegt und schöpfen aus diesem ihre Überzeugungskraft. Indem Groot von diesen Lebensbegriffen ausgeht, erneuert er nur die wahre Intention der römischen Jurisprudenz. Und es ist in den Zeiten des Grotius ganz so wie damals, als die römische Zivilrechtswissenschaft entstand, die Stoa gewesen, aus welcher man ein Verfahren entnahm, solch allgemeine Begriffe und Sätze tiefer zu begründen. Dies führt auf denjenigen Punkt, an welchem die notiones communes der Stoa in ihrem wahren Verstande, die Lebensbegriffe des römischen Rechtes und die Grundbegriffe der allgemeinen Jurisprudenz des Grotius miteinander zusammenhängen.

Das καταληπτικόν und die Selbigkeit ist ein Gegebenes, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann; alle Garantie der Wirklichkeit ist nur hierin gelegen. Hierdurch ist die formale Seite des römischen Naturrechts und der Grotius'schen allgemeinen Jurisprudenz bedingt. Seneca ep. 117, 6: 'apud nos veritatis argumentum est, aliquid de omnibus videri.' Die inhaltliche Konzeption aber, von der auszugehen ist, liegt in dem teleologischen Zusammenhang der Triebe, Funktionen und Glieder, vermittelst deren ein lebendiges Wesen sich selbst erhält. In diesem sind Kraft, Leben, Teleologie und ratio identisch; in diesem ist ratio Leben, und das Leben ist ratio. Die κοιναὶ ἔννοιαι, welche in

---

ches eine berühmte Stelle des Spinoza anklingt. Proleg. § 58: „ich gestehe, ich habe nach Art der Mathematiker, welche die Figuren getrennt von den Körpern behandeln, bei der Behandlung des Rechts die Aufmerksamkeit von jedem wirklichen Einzelfall abgelenkt."

[1] Einen ähnlichen Gedanken hatte bereits Gabriel Biel († 1495) ausgesprochen: 'si per impossibile deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio illa divina esset errans: adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset — peccaret. . . .' Im 17. Jahrhundert ist auch der mittelalterliche Gedanke, daß die Fürsten Stellvertreter Gottes seien und ihre Macht und ihre Rechte von diesem zu Lehen haben, von dem erneuerten Naturrecht völlig zurückgedrängt worden.

ihm entstehen, sind nicht das Ergebnis der Erfahrung: denn die lebendige teleologisch wirkende Kraft ist als Subjekt des Erkennens da, ehe dieses ins Spiel tritt. Diese sind auch nicht angeboren (vielmehr σύμφυτοι), da sie sich doch erst entwickeln müssen.

Für die Feststellung dieser Lebensbegriffe hat Grotius entsprechend den stoisch-römischen Arbeiten zwei Methoden: die direkte Methode leitet aus der Natur des Menschen und der Gesellschaft ab, die indirekte beweist den allgemeingültigen naturrechtlichen Charakter eines Begriffs oder Satzes aus seiner Unveränderlichkeit und Selbigkeit bei allen Völkern oder doch bei allen gebildeten Völkern.[1] Die so festgestellten Rechtsbegriffe haben nach ihm ihre Geltung unabhängig von dem Glauben an ihre Begründung in einer auf Gott ruhenden teleologischen Ordnung. „Auch wenn es keinen Gott gäbe", würden die Sätze des Naturrechts ihre independente Allgemeingültigkeit haben. Die klare Erkenntnis dieses Gedankens ist der größte Fortschritt, den die Rechtslehre dieser Epoche besonders durch die Autorität des Grotius über die römische Stoa hinaus getan hat, welche jenen theologischen oder metaphysischen Zusammenhang festhielt.

Die analytische oder indirekte Methode ist die eigentlich stoisch-römische. Auch begründet sie Grotius auf die Sätze des Cicero und Seneca. Cicero sagt: „Die Übereinstimmung aller Völker in einem Punkt ist das Zeichen des Naturrechts."[2] Die Einschränkung dieses consensus auf die Übereinstimmung aller normalen gebildeten Menschen beweist Grotius aus Aristoteles, Andronikus von Rhodus und Plutarch.

Die synthetische Methode ist nach Groot schwerer zu handhaben, doch tiefer reichend.[3] Ganz ausdrücklich schließt sich Grotius in ihrer Anwendung an das antike Denken an.[4] Er knüpft so gut wie Cicero an die von Carneades hervorgerufene Diskussion an. In der Menschennatur liegt ohne Frage das Streben nach dem Nützlichen. Carneades hatte nun

---

[1] Interessant ist es zu beobachten, wie Gr. einen consensus verschiedener Rechtsansichten durch zum Teil willkürliche Auslegung der Überlieferung herzustellen sich abmüht. Bei der Frage nach dem Recht des Privatkrieges stützt er sich auf Ciceros Wort: „Das Schwert zu führen, wäre gewiß nicht erlaubt, wenn man es in keinem Falle gebrauchen dürfte" — gleich als wäre daraus zu entnehmen, daß die Führung des Schwertes nicht bloß im öffentlichen, sondern auch im Privatkriege gestattet sei. Noch freier ist die Interpretation einiger christlichen Sätze, die dem Recht des Privatkrieges zu widersprechen scheinen, vgl. I 3 § 3 ff. Das biblische Gebot der Nächstenliebe steht in der engen Begrenzung des Wortes seiner Ansicht entgegen. Diese Begrenzung will er durch den antiken Gedanken: 'tam omnibus parcere crudelitas est quam nulli' aufheben, vgl. Seneca de clement. I c. 2. Daß sich übrigens Gr. der Freiheit seiner Auslegung bewußt ist, geht aus I c. 3 § 4, 3 hervor.

[2] Vgl. de finib. V 66. [3] Vgl. I c. 1 § 10, 1. [4] Proleg. § 5.

auf das utilitarische Prinzip Recht und Moral gegründet. Aus diesem hatte er gefolgert, der Nutzen bleibe stets das Kriterium für die Geltung eines Rechtssatzes. Im Gegensatz zu ihm sucht Groot in Anlehnung an die Stoa[1] einen unerschütterlichen Grund allgemein gültiger Rechtselemente und findet ihn in dem gesellschaftlichen Trieb des Menschen, welcher mit den Mitteln der Sprache und mit der Fähigkeit, Regeln zu entwerfen und nach ihnen zu handeln, ausgerüstet ist. In demselben sind nun die einzelnen Regeln oder Verbindlichkeiten enthalten: Enthalte dich des fremden Gutes oder ersetze es, wenn du in seinem Besitz bist, ersetze den durch deine Schuld entstandenen Schaden; endlich Strafvergeltung. Als sekundäres Prinzip erkennt Groot alsdann den Nutzen an und bestimmt die wirkende Kraft dieses Prinzips aus der Ausrüstung desselben mit dem abmessenden, die Zukunft berechnenden Denken.

Die einzelnen Grundbegriffe oder Grundsätze des Naturrechts werden nun von Grotius, wie sie als Grundlagen für das Völkerrecht erforderlich sind, entwickelt. In einer Darstellung des Systems von Grotius müßten diese Hauptsätze ausgelöst, gesammelt und als die Elemente seiner allgemeinen Jurisprudenz hingestellt werden. Unser Zusammenhang fordert nur, einige dieser elementaren Rechtsbegriffe herauszuheben, um die Abhängigkeit des Grotius von den römischen Schriftstellern auch hierin darzulegen.

Der erste Grundbegriff der allgemeinen Jurisprudenz, das Recht zu privater Notwehr, folgt aus der allgemeinen Regel, daß der Zweck der Gesellschaft ist, mit gemeinsamen Kräften jedem das Seine zu erhalten, demnach der Trieb der Selbsterhaltung und die aus ihm entspringende Anwendung von Gewalt nur an dem Recht der anderen seine Grenzen hat.[2]

Die Lebensbegriffe, auf welche dieser Satz sich gründet, entnimmt Grotius der Darstellung der stoischen Lehre bei Cicero de fin. III 5 ff. Hier treffen wir auf ein höchst wichtiges Verbindungsglied zwischen der Stoa und Hobbes und Spinozas Naturrecht. Grotius entwickelt aus Ciceros Darstellung der Stoa, daß in dem menschlichen Grundtrieb der Selbsterhaltung, der sich im Kampf der Individuen um ihre Interessen manifestiere, ein Prinzip der allgemeinen Jurisprudenz, insbesondere des Natur- und des Völkerrechts gelegen sei. Hobbes isoliert dieses Prinzip, Spinoza erweitert es nur, sofern er ihm die ratio, dann die cognitio adaequata folgen läßt; von Grotius wird es mit genauem Anschluß an die römische Stoa in seinem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und vernünftigen Anlagen der Menschennatur definiert. Mit dem Naturtrieb,

[1] Proleg. § 5—7. Vgl. Sen. ep. 47, 3.

[2] I c. 2 § 5. Vgl. Cic. de off. I 11.

mit dem sich das lebendige Wesen zu erhalten strebt, ist zugleich gegeben: Festhalten dessen, was der Natur entspricht, und Fortstoßen des anderen. Dieses Streben muß aber in Übereinstimmung mit der Vernunft bestehen; hierauf beruht der sittliche und rechtsgültige Charakter dessen, was zum Zweck der Selbsterhaltung vollbracht wird, zumal der gerechten Notwehr und des gerechten Krieges. So entsteht der Rechtssatz: „Kein Naturtrieb ist dem Krieg entgegen, alle sind ihm vielmehr günstig usw.“ Auch dieser einschränkende Satz wird in der Formel Ciceros[1] ausgedrückt: „Die Natur gestattet nicht, daß wir mit fremder Beute unsere Macht und Kraft vermehren.“

Ich löse einen zweiten Rechtssatz[2] aus. Das Privateigentum entsteht aus dem ursprünglichen Gemeineigentum durch Vertrag; denn bei der Teilung liegt ein ausdrücklicher Vertrag vor, bei der Besitzergreifung ein stillschweigender Kontrakt. Diese Vertragstheorie begründet Grotius mit Cic. de off. III c. 5: 'concessum est, sibi ut quisque malit, quod ad vitae usum pertinet, quam alteri acquiri non repugnante natura.' Von derselben Theorie aus lehrt Grotius: die Grenze des Privateigentums ist das ursprüngliche Recht, nach dem jeder das zur Erhaltung seines Lebens Notwendige von anderen nehmen darf, da das Privateigentum nur mit dieser Beibehaltung des ursprünglichen Rechtes eingeführt zu sein scheint. Also Not geht vor Recht. Das beweist Grotius aus Seneca und Cicero.

Nach einem dritten Rechtssatz (II c. 5 § 1) werden Personenrechte unter anderem erworben durch Zeugung. Durch die Zeugung erwerben die Eltern ihre Rechte gegen ihre Kinder. Der Vater darf, wenn das bürgerliche Recht es nicht verhindert, seinen Sohn verpfänden oder, wenn nötig, selbst verkaufen. Wieder ist die Grundlage dieser Rechtsverhältnisse das römische Recht sowie Sätze der Stoa und des Aristoteles.

Nach einem vierten Rechtssatz (II c. 20 § 5) darf Zweck der Strafe nicht die Befriedigung der Rachlust sein. Denn dieser Trieb ist an sich so unvernünftig, daß er sich auf das stützt, was keine Strafe verdient; er entspricht also nicht dem vernünftigen Teil, welcher dem Affekt gebieten soll, und daher auch nicht dem Naturrecht, welches nur die Gebote der vernünftigen Natur als solcher enthält. Man vergleiche Seneca de ira II c. 12: 'exsequar, quia oportet, non quia dolet', ferner II c. 26 u. I c. 5, um die Anlehnung der Grotiusschen Straftheorie an die der römischen Stoa zu erkennen.

---

[1] de off. III c. 5. [2] II 2 § 2.

V.

Alle diese Bewegungen in der Theologie, den Naturwissenschaften, der Moral, Jurisprudenz und Politik hatten die Tendenz auf die Herbeiführung eines in naturgegebenen evidenten Begriffen und Sätzen gegründeten natürlichen Systems. Die Vernunft wurde nunmehr als ausreichend angesehen, die Natur zu begreifen, das Leben und die Gesellschaft zu ordnen. Es gab seit dem Ende des 16. Jahrhunderts schon einen großen Kreis gelehrter und gebildeter Personen, welche ihr Denken und ihr Leben auf die Autonomie der Vernunft gründeten. Und während des 17. Jahrhunderts nahm die Zahl dieser Personen beständig zu. Diese fortschreitende Bewegung hebt sich von dem Hintergrunde der andauernden Herrschaft des dogmatischen Glaubens der verschiednen Konfessionen und der Theologie derselben ab. Noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden metaphysische Fragen in der Regel durch theologische Dogmen beantwortet. Aber da die Zahl der Sekten und der theologischen Parteien beständig im Wachsen war, erwies sich doch schließlich auch zwischen ihnen die Vernunft als die einzig mögliche Richterin. So bestand die herrschende Metaphysik bis tief in das 17. Jahrhundert aus einem Kompromiß zwischen Dogmenglaube und Vernunftwissenschaft. Hervorragende Forscher wie Paracelsus, Campanella, Kepler, Newton, Grotius, Althus haben an den Hauptdogmen des Christentums festgehalten. Negative, zersetzende Geister wie Charron, Sanchez und Pierre Bayle haben das Prinzip der Offenbarung nicht aufgegeben. Undurchdringlich in bezug auf ihre Überzeugungen in dieser Rücksicht stehen die größten positiven Forscher außer Newton: Galilei, Descartes und Leibniz vor uns: sie verraten dies letzte Geheimnis jeder Intelligenz dieser Epoche nicht. Dementsprechend ist die herrschende metaphysische Richtung der Zeit, der christliche Theismus, die Halbheit des rationalen Supranaturalismus. Der Fortschritt aber vollzieht sich in der Durchführung eines autonomen rationalen Systems: der Konstruktion des Universums durch die Vernunft. Dieser Rationalismus bestand in zwei Formen.

Die deistische Lehre von einem Universum, das unabhängig von seinem Baumeister besteht und konstruiert werden kann, wurde durch den Begriff des Descartes von der Maschine der Welt begründet. Sie war die metaphysische Projektion der großartigen Willensstellung dieses Zeitalters der Mechanik. Der ganze materielle Mechanismus ist nach ihr nur Instrument für die konstruktive Vernunft in der Gottheit und der Einzelperson.

Die pantheistische und panentheistische Lehre war angelegt

in dem Panpsychismus, welcher nach Aufgabe der substanzialen Formen vom antik mittelalterlichen Vernunftsystem als Erklärung des Lebens in der Natur aus einwohnenden psychischen Kräften übrigblieb. Er wurde schon von den Okkamisten Pierre d'Ailly (1350—1425), Joh. Charlier Gerson (1363—1429), Raymund von Sabunde (geboren gegen Ende des 14. Jahrhunderts, † 1437) und Nikolaus Cusanus (1401—1464) vertreten. Er wurde in Verbindung mit der Ideenlehre von Ficino, Pico usw., mit phantastischer Naturerklärung von Reuchlin, Agrippa, Paracelsus, mit alexandristischem Naturalismus von Pomponazzi ausgebildet. Und wie die Vertiefung in die Natur und in die allgegenwärtige Göttlichkeit innerhalb des Menschendaseins zunahm, machte sich immer mächtiger als fortschreitender Zug der Zeit diese Lehre von der Immanenz geltend. Die Bejahung der höheren Natur des Menschen in Gott, die universale Immanenz Gottes in allen frommen Seelen war das Grundgefühl der Spekulation von Sebastian Frank, Jakob Böhme, Weigel. Die Weltseele, der durch das Universum verbreitete beseelte Äther oder der beseelte Wärmestoff war der Mittelpunkt der Spekulation der Renaissance in Cardano und Telesio. So gelangte das metaphysische Denken der Renaissance zu seinem Höhepunkt in dem pantheistischen Monismus von Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury.[1] Die Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, welche die Renaissance ausspricht, wird in dem pantheistischen oder panentheistischen Monismus dieser drei Denker zur metaphysischen Welt-

[1] Ich bezeichne den Standpunkt Shaftesburys als panentheistischen Monismus. Er deckt sich in dieser Beziehung bis auf die Worte mit Formeln des Giordano Bruno. Wie nun aber seine Lehre von den beiden Grundtrieben durch Vermittlung des Bacon auf die Alten zurückgeht (vgl. bei Bacon die Cicerostelle), wie der feinste Duft platonischen Gefühls für die Schönheitsherrlichkeit des sittlichen Virtuosen und des Universums durch sein Werk weht, wie er in den moralischen Begriffen von Symmetrie, Proportion usw. platonisiert: so ist, wie ich an anderer Stelle genauer zeigen werde, die berühmte Darstellung seines Panentheismus in der Rhapsodie durchweg von der Tradition stoischer Gedanken bedingt. Vgl. Rhaps. (Übersetzung von 1777) II 349 bis 365, besonders 351, 353, 354, 355, 360, 363, 364. (Besonders der beseelte Weltäther, die Entstehung der Welt aus ihm und der Rückgang der Welt in ihn, die Unterordnung der Gesinnung unter den erkannten Naturzusammenhang, das Naturideal.) Andererseits haben die Stellen, die beginnen mit: „O herrliche Natur! über alles schön und gut! alliebend usw.", zweifellos dem Verfasser des Aufsatzes über die Natur im Tiefurter Journal vorgeschwebt, welcher ja, auch nach den belehrenden Mitteilungen von Steiner im letzten Goethejahrbuch S. 393—398, in irgendeiner Art Goethe war. Auch in den bei der Lektüre Spinozas niedergeschriebenen Sätzen Goethes, deren Veröffentlichung wir neuerlichst Suphan verdanken, tritt uns nicht einfache Anhängerschaft, sondern zugleich Gegensatz gegen Spinoza, und zwar auf Grund der Übereinstimmung mit Shaftesbury, entgegen. (S. unten den Aufsatz über Goethes Spinozastudien. Anm. d. Hg.)

formel. Und auch darin ist nun dieser pantheistische Monismus Renaissance, italienische, niederländische, englische Renaissance, daß sie von der antiken philosophischen Tradition, insbesondere Lucrez, der Stoa und dem stoisch gefärbten Neuplatonismus völlig erfüllt und durchdrungen ist. In der Kombination der Arbeiten von Telesio, Giordano Bruno, Hobbes, Geulinx, Spinoza und Shaftesbury ist ein Vorgang von wahrhaft dramatischem Zusammenhang enthalten, welchen auf dem Grunde der antiken Tradition in Zusammenhang mit der modernen Kultur und dem Naturwissen zu erfassen eine hinreißende Aufgabe ist. Gehen wir hierfür von Spinoza als der zentralen Person dieser Bewegung aus, in welcher die Richtung der Weltbeseelung zusammentrifft mit der Richtung des universalen Rationalismus.[1]

Ich weise zunächst nach, daß die ganze eigentliche Ethik Spinozas, das Ziel seines Werkes, auf die Stoa gegründet ist, und zwar in solchem Umfang und mit solchen Übereinstimmungen im einzelnen, daß die Benutzung irgendwelcher der zumeist gelesenen, die antike Tradition verarbeitenden niederländischen humanistischen Schriften z. B. Lipsius de constantia anzunehmen unvermeidlich scheint.[2]

Die ausdrückliche Bemerkung über seine Vorgänger in der Vorrede zum dritten Buch der Ethik[3] bezeugt die Benutzung älterer Moralisten,

---

[1] Indem ich an dem wichtigen Punkte meiner Darstellung anlange, an welchem es gilt, meine Behauptung Archiv V 4 S. 484 (oben S. 93) in diesem und in den folgenden Heften zu erweisen, daß „die Abhängigkeit von der römischen Stoa tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury hineinreiche", sowie mein Versprechen zu erfüllen, den Einfluß der römischen Stoa in der Entstehung des ganzen natürlichen Systems, also des erkenntnistheoretischen, theologischen, moralischen und politischen, aus den Quellen darzutun: muß ich, obwohl ich ja seit vielen Jahren besonders für Spinoza und die Affektenlehre gesammelt habe, doch ausdrücklich bitten, die Unvollkommenheiten eines solchen ersten Versuches entschuldigen zu wollen. — Eben, indem ich das Manuskript abschließe und in den Druck gebe, erhalte ich das letzte Heft des Archivs und freue mich, daß meine Darlegung im ganzen in bezug auf Telesio mit der des Herrn Prof. Stein in der Anzeige des Buches von Heiland übereinstimmt.

[2] Zwinger, morum philos. 2 tom. 1575; Just. Lipsius, de constantia 1582, politica 1583, manuductio ad Stoicam philos. 1604, physiologia Stoicorum 1610; Scioppius, element. Stoicae philos. mor. 1606; Daniel Heinsius, orationes (bes. XV) 1627, Ἀνδρονίκου Ῥοδίου Ethicorum Nicomach. paraphrasis, cui subiungitur libellus περὶ παθῶν; Jul. Caes. Scaliger, exotericarum exercitationum l. 15 de subtilitate ad Cardanum 1620; Hugo Grotius, de iure belli et pacis 1625; Gerh. Joh. Vossius, de theologia gentili (enthält eine Affektenlehre), institutiones oratoriae et poeticae; Gataker, de disciplina Stoica cum sectis aliis collata vor der Edition des Antonin Cantabr. 1653; Salmasius, commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti mit disputatio de philos. Stoica 1640.

[3] 'Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et

und die Vergleichung dieser Bemerkung mit der Vorrede zu Buch V, in welcher die Stoiker wegen ihrer Annahme eines imperium absolutum des Willens über die Affekte getadelt, dagegen wegen ihrer Darlegung, wieviel Gewöhnung und Studium zur Bändigung der Leidenschaften nötig sei, gelobt werden, läßt die Beziehung von praef. III auf die Stoiker als die natürlichste erscheinen. Über Spinozas klassische Kenntnisse geben Auskunft die Stellen: tract. pol. X 1 und ethic. III aff. def. 44 (Cicero), ethic. III 31 cor. und IV 17 sch. (Ovid), tract. polit. CVII § 5 (Sallust). Die humanistischen Schriften über stoische Ethik wie die des Lipsius und Daniel Heinsius hatte er wohl schon in der Zeit des Verkehrs mit van den Ende kennen zu lernen Gelegenheit. Den Grundsatz, daß das Wesen eines jeden Dinges Selbsterhaltung ist (ethic. III prop. 4—8). hat er aus der stoischen Tradition geschöpft. Macht er doch in der Sonderung von appetitus und von cupiditas als appetitus cum eiusdem conscientia denselben Unterschied wie Chrysipp bei Diogenes 7, 85: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Nächstliegend ist hierbei die Benutzung von Grotius. Vgl. ferner ethic. IV pr. 18 schol. mit Sen. ep. 121, 14 und ethic. IV 19 mit Stob. II 126. Ganz stoisch ist ferner die Ableitung der gesellschaftlichen und staatlichen Verbindungen daraus, daß die vernunftmäßig lebenden Menschen das einander verwandteste sind, daher sich gegenseitig das nützlichste Vgl. ethic. IV 18 schol., 19, 20, 29—34, 35 u. coroll. 73, app. 7, 9, 12, tract. th.-p. c. V p. 436 (Vloten-Land) 35 mit Zeller III 1[3], 287, Marc Aurel 9, 8. 12, 20. Ferner erkennt Spinoza ebensowenig wie die Stoa ein Rechtsverhältnis zwischen Mensch und Tier an, vgl. Zeller 286 und Sen. de ben. 4, 5 mit Spin. IV 37 sch. 1 app. 26. Wie die Stoa, so steht auch Spinoza auf kosmopolitischem Standpunkte, vgl. Zeller 298 f. und ethic. IV 18 sch. 36. Eine Stelle Spinozas über die Ehe zeigt mit einer des Seneca bei Hieronymus solche wörtlichen Ähnlichkeiten, daß Spinoza sie wohl bei einem der humanistischen Darsteller der Stoa gelesen haben muß; Sen. de matr. fr. 81 (Haase): 'amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus' und ethic. IV app. XIX, XX: 'amor meretricius — species delirii; matrimonium cum ratione convenire, si cupiditas — non ex sola forma — ingeneretur' usw. Die Auffassung der Affekte bei den Stoikern als einer Art von Wahnsinn und Außersichsein kehrt in der Bezeichnung derselben bei Spinoza als Arten des Wahnsinns wieder: IV 44 schol. und Chrysipp bei Galen IV 6, 409. Plut. virt. mor. 10. Der stoischen Unterscheidung von πάθη und εὐπάθειαι entspricht die spinozistische in passiones und actiones: ethic. IV app. 2, der bekannte Ge-

plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo quod sciam, determinavit.'

danke von der Knechtung des Menschen durch die Affekte[1] wiederholt sich in eth. IV praef. Chrysipp erklärte als Merkmal des Affekts die Störung der natürlichen Symmetrie der Triebe; dieses die Teleologie berührende Verhältnis hat Spinoza IV 39 beibehalten, aber als bloße Tatsächlichkeit, indem er unter dem Schädlichen das versteht, was das natürliche Verhältnis von Ruhe und Bewegung der Körperteile aufhebt, unter dem Nützlichen, was dies Verhältnis bewahrt, und nach dem Grundsatz werden nun in IV 40 ff. die einzelnen Affekte beurteilt. Überhaupt stimmen ja Stoa und Spinoza im tiefsten darin überein, das Weltall und so auch den Menschen als ein Kraftsystem aufzufassen; hierin lag in erster Linie, was das stoische Denken mit dem dieser Epoche verband: nur daß der teleologische Zusammenhang der Stoa nun seit Galilei sich in einen mechanischen umwandelte. So interpretiert ja auch Spinoza die antike Lehre vom Mikrokosmus und Makrokosmus rein mechanisch: postul. von II propos. 13, besonders propos. 16. Auch die Anordnung der Affekte in de deo et homine ist stoisch[2], doch zugleich von Descartes beeinflußt. In seiner Erörterung über den Selbstmord polemisiert er gegen die Stoa. Diese hatte den freiwilligen Austritt aus dem Leben damit begründet, daß 'in necessitate vivere nulla necessitas est'[3]. Dagegen wendet Spinoza IV 18 schol. ein, daß der Selbstmord dem Prinzip der Selbsterhaltung widerspricht: 'sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci.' Tugend ist bei Spinoza IV prop. 24 nichts anderes als Erkenntnis durch Vernunft. Diese Identität entnahm er der Stoa.[4] Beide lehren auch, daß wir ohne Tugend, aber zur Tugend geboren werden.[5] Wie Panaetius bei Cic. de off. I 4, 11 es als Eigentümlichkeit des vernunftbegabten Menschen bezeichnet, die Zukunft zu erwägen und sich nicht wie das Tier ganz vom Eindruck des Gegenwärtigen leiten zu lassen, so verlangt auch Spinoza die vernunftgemäße Abwägung gegenwärtiger und zukünftiger Güter und Übel gegeneinander: ethic. IV 63, 66 ff. Wie die Stoa[6] verwirft auch Spinoza[7] die gewöhnlichen Lebensgüter als Selbstzwecke. Der dies darstellende Anfang von de int. emend. stimmt genau überein mit Marc Aurel 8, 1. Das höchste Gut ist nach Spinoza die 'cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet'.[8] Dies entspricht der stoischen Lehre, nach der das höchste Gut das-

[1] Zeller S. 250 Anm. 4; Marc Aurel 9, 21; 11, 23.

[2] Vgl. Zeller S. 230 ff. [3] Seneca ep. 12, 10.

[4] Cic. Acad. I 10, 38; Tusc. IV 15, 34: 'ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest'; Sen. ep. 113, 2.

[5] Spin. IV 68; IV 66 schol.; vgl. Zeller S. 269.

[6] Diogen. VII 103; Sen. ep. 72, 91. [7] Tract. de intell. emend. [8] Ebd.

jenige ist, was mit dem Gang und Gesetz des eine geschlossene Einheit bildenden Universums übereinstimmt und aus der Erkenntnis dieses allgemeinen Gesetzes hervorgeht.[1] Die Gegenüberstellung des Erkennens als eines agere gegenüber dem Wahrnehmen als einem pati fand Spinoza bei der Stoa; vgl. Zeller S. 77 mit den bekannten Stellen Spinozas, besonders 'quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus'.[2] Ebenso ist stoisch, daß nun die Erkenntnis die Herrschaft über die Affekte dadurch herbeiführt, daß sie den ununterbrochenen, Zufall und Freiheit ausschließenden Kausalzusammenhang, in welchem die Gottheit gegenwärtig ist, erfassen und folgerecht verehren, ihm sich unterordnen lehrt: vgl. Zeller 303 f.; eth. II 49 schol. bes. Ende; IV 28; 50 sch.; 73 sch.; app. 32; V 10 sch.; 27; 31 sch.; 42 sch. Wie hierdurch Haß, Zorn usw. aufgehoben werden, lehrt genau wie Spinoza Marc Aurel 8, 1 und 3; 10, 20. 23. 27; 11, 18; Sen. ep. 91. Daß wir als pars totius universi in der Unterordnung unter dieses unser höchstes Gut haben, Marc Aurel 8, 5. Daß wir die Dinge sub specie aeterni auffassen müssen, Marc Aurel 7, 33. ϲυγκατάθεϲιϲ als der Beifall, mit dem wir den Weltlauf begleiten, sonach eine Erkenntnis- und Willensseite enthaltend: vgl. Stein, Erkenntnisth. d. Stoa S. 195. So stimmen die Stoiker und Spinoza in der tiefen Art überein, wie sie aus der Notwendigkeitslehre eine Ethik ableiten; ebenso an der anderen tiefsten Stelle der stoischen Ethik: Tugend ist Tun, Kraft, fortitudo, gaudium. In dieser Verbindung von fortitudo mit der Freiheit dem Äußeren gegenüber und dem Bewußtsein hiervon in dem freudigen Lebensgefühl, in der Identifizierung dieser seelischen Form mit virtus liegt die dauernde stoische Tiefe, welche von Spinoza zur Anerkennung gebracht worden ist; hieraus fließt seine Polemik gegen die religiösen Tugenden der Demut, der Reue und des Mitleids, in welcher er ebenfalls mit den Stoikern übereinstimmt. Ganz stoisch ist in bezug auf den Gegensatz der ignari und sapientes und die animi acquiescentia der letzteren — die Selbstzufriedenheit, wie sie Kant in dem schönen neu gefundenen moralischen Fragment ganz stoisch schildert — der Schluß der Ethik.

Das Bild des Weisen wird von Spinoza mit durchaus stoischen Zügen gezeichnet, die er in den Zusammenhang seines Systems eingeordnet hat. Vgl. Sen. de const. 13, 5; 75, 18; ep. 29, 12 und Stob. flor. 7, 21 mit eth. IV 63 und schol.; V 10 schol.; 38 und schol. (der Weise fürchtet niemand, auch den Tod nicht); Sen. ep. 9, 13; 29, 12 mit Spin. IV 52

[1] Cic. de fin. III 6, 21; Diogen. VII 88; Marc. Aur. 12, 12; Sen. ep. 31, 74.

[2] Die Übereinstimmungen in der Erkenntnistheorie zwischen der Stoa, Descartes, Spinoza und Hobbes werden hier noch übergangen, weil sie erst darzustellen sind, wo Descartes als Vermittler älterer Philosopheme behandelt wird.

(Selbstgenügsamkeit des Weisen); Sen. ep. 36; 41; 59, 14ff.; 72 und Marc Aurel 8, 1 und 3 mit ethica IV 41, 42, 44, 45 cor. 2, 50 sch., 73 sch., V 10 sch. (gleichmäßige Heiterkeit, Tapferkeit und Ruhe des Weisen); Zeller 235[4] mit eth. IV 51 sch. (er straft ohne Nachsicht, aber ohne Erregung); Cic. Tusc. III 9, 20f., Sen. de clem. II 5f., Diog. 7, 123 mit eth. IV 50 cor. u. sch. (er bemitleidet niemand, aber ist wohlwollend); Cic. off. I 7, 20 u. eth. IV 37 (Aufhebung der Affekte im Weisen); Marc Aurel 8, 28; 11, 16 u. Zeller S. 234 mit eth. IV 45 cor. 1 (er ist frei von Haß, Neid, Verachtung, Zorn); Zeller S. 250f. mit eth. IV 37 sch. 1 (er läßt sich von Gerechtigkeit, Ehrenhaftigkeit und Billigkeit durch niemanden abbringen); Zeller S. 250 und Sen. ep. 61 u. 88 mit eth. IV 66 sch. 98 (er ist allein frei); Zeller S. 202 mit Ethik IV 38 ff. (er erlangt die Unsterblichkeit). Auch daß zwischen den ignarus und sapiens als Zwischenstufe das Leben nach der ratio gestellt ist, ist in Übereinstimmung mit der bekannten stoischen Lehre von den προκόπτοντες.

Die Übereinstimmung, wie diese Stellen sie erweisen, zwingt zur Annahme der Vermittlung der echten Stoa durch die niederländischen Philologen, und dies ist ja auch mit vielen echt niederländischen Zügen in Spinozas Leben und mit seinen persönlichen Relationen in Einklang. Ein Buch wie Coornherts Sittenlehre zeigt die damalige Verbreitung stoischer Moralgedanken in den Niederlanden.

Der früheste der Schriftsteller, welche selbständig die stoische Tradition umgeformt hatten und den Spinoza beeinflußten, ist Telesio gewesen. Daß derselbe vermittelst des von ihm bedingten Hobbes auf Spinoza wirkte, unterliegt keinem Zweifel. Die nachfolgenden Vergleichungen scheinen mir aber auch einen direkten Einfluß der Lektüre des Telesio selbst auf Spinoza höchst wahrscheinlich zu machen. Und dies ist nun für die allgemeine geschichtliche Position des Spinoza von größter Tragweite; zumal wenn, wie ich glaube, der schöne Fund Sigwarts von der Übereinstimmung des Spinoza mit Giordano Bruno die Annahme einer Lektüre dieses abschließenden Renaissance-Philosophen, welcher die metaphysische Weltformel der italienischen Renaissance aussprach, durch Spinoza wahrscheinlich macht. Denn aus dieser Benutzung des Telesio wird deutlich, wie in Spinoza der Geist der Renaissance fortlebt, welcher in der Verbindung von Selbsterhaltung, Stärke, Ehre, Lebensfreudigkeit, Tugend sich äußert (Ausdruck dieses Renaissancegeistes Telesio IX p. 363), daher Spinoza auch in dieser Rücksicht der reife Abschluß dieser Epoche ist.

Wie die Stoa von der Formen- und Begriffslehre in einer freien Kombination der vorhandenen Natureinsichten zu einem Ganzen überging, so verfuhr auch Telesio. Er legte dabei den zweiten Teil des Par-

menideischen Gedichtes zugrunde, zugleich aber in demselben Umfang die biologische Lehre vom Zusammenhang von Wärmestoff, Beseelung, beseelter Luft, Atmungsprozeß und Lebensvorgang. Er erneuerte den Grundgedanken des antiken pantheistischen Monismus, nach welchem Kraft und Stoff, Körper und Geist identisch ist.[1] Das göttliche Pneuma naturalisiert sich in der Weltentwicklung, und aus der Beziehung von Luft und Körper destilliert sich in Lunge, Herz, Arterien und Gehirn wieder Seelenstoff. Diesem so schaffenden Ganzen ist die Zweckmäßigkeit immanent, mit welcher jedes sich zu erhalten strebt, wobei Vernunft der bewußte Ausdruck und das Instrument dieser Erhaltung ist. Diese stoische Lehre, auf welcher die ganze Biologie des 17. Jahrhunderts beruht, erhielt ihre beste Ausführung durch Telesio. Seine Hauptquelle für die dabei zugrunde liegende psychophysische Theorie war Galen.[2] Mit ihm stimmt er überein in der Grundauffassung, daß in den physisch bedingten Lebensgeistern der Erklärungsgrund der geistigen Vorgänge bis zum Schließen hin liegen könne. Wahrt hierbei Galen den Standpunkt des Empirikers, indem er die Möglichkeit der Mitwirkung eines besonderen 'Nus' offen läßt, so entscheidet sich Telesius für eine Trennungslinie zwischen dem von der physischen Teleologie der Selbsterhaltung getragenen Denken und einer platonisierend entworfenen intellektuellen Anschauungskraft.[3] Der erstere, aus dem Samen gezogene Geist ist körperlich und der Tätigkeit der körperlichen Dinge unterworfen. Wie die Stoa vor ihm[4] und Spinoza nach ihm, so lehrt auch Telesius[5], daß der

---

[1] Der Himmel ist das Werk der nach dem Willen Gottes wirkenden Wärme. Über die Zweckmäßigkeit seiner Bewegung freut sich der Himmel (Allbeseelung).

[2] Vgl. z. B. Gal. III 541 K. „Die von außen eingeatmete Luft empfängt in dem Fleische der Lunge die erste Bearbeitung, hierauf im Herzen und in den Arterien, namentlich denen des netzartigen Geflechts die zweite, dann die vollkommenste in den Ventrikeln des Gehirns, wo sie nun völlig psychisch wird." Tel. VIII p. 351 ff. — Telesius' Bekanntschaft mit den alten Medizinern beweisen die häufigen Zitate: III c. 29 (Hippocr. de nat. hom.), c. 34 (Gal. de convuls. et rig.), VII c. 21 (Gal. de causis sympt. und de usu part.), c. 28 (Gal. de plac. Hipp. et Plat.).

[3] Vgl. Galen de plac. Hipp. et Pl. 643: „Soll man sich aber auch über die Seelensubstanz aussprechen, so muß man entweder diesen gleichsam schimmer- und ätherartigen Körper (das vom Gehirn zum Sehnerv gelangende Pneuma — es ist gerade von der Physiologie des Sehens die Rede) für die Seele erklären, worauf, wenn auch gegen ihren Willen, die Stoiker und Aristoteles konsequenterweise kommen müssen; oder man muß sie selbst als eine unkörperliche Substanz, als ihr erstes Fahrzeug (ὄχημα) aber diesen Körper betrachten, durch dessen Vermittelung sie in Verbindung mit den übrigen Körpern tritt." Tel. VIII p. 232 ff. c. 6. Daß er die Galenstelle kannte, wird besonders wahrscheinlich durch das wörtliche Zitat einer benachbarten Stelle derselben Schrift (Tel. VII 28 = Gal. de pl. 618).

[4] Stein, Erkenntnisth. d. Stoa S. 156.

[5] VII 277 ff.; VIII 341 f.

Geist nur die Dinge empfindet, von welchen er leidet und geändert wird, indem sie ihn bald in einen engeren, bald in einen weiteren Raum bringen, so daß seine Substanz bald zusammengezogen, bald ausgedehnt wird. Merkwürdig ist, wie er hierbei die moderne Entwicklungstheorie antizipiert durch den Gedanken, daß Geschmack-, Geruch- und Gesichtssinn nur Tastsinn von ausgezeichneter Art seien.[1] Die stoische Lehre vom Gedächtnis, welche den Zusammenhang der weißen Tafel, der darauf geschriebenen Wahrnehmungen und der Entstehung der Erfahrung durch Wiederholung gleichartiger Phantasiebilder darlegt, erhält durch Telesio die mechanisch gedachte Fortbildung, daß die Bewegungen eine Disposition zu ihrer Wiederholung zurücklassen: „es bleiben beinahe die Bewegungen selbst zurück". Es liegt nahe anzunehmen, daß Telesio, welcher die aristotelisch-stoische Lehre von der τύπωcις[2] vermutlich aus Galen schöpfte[3], sie dem Descartes vermittelte. In demselben Zusammenhang steht Spinoza, der in de intellectus emendatione 83 das Gedächtnis rein stoisch definiert (vgl. ebd. 85; 82 und eth. II postulat. 5). Den Kern des weiteren Erkenntnisverlaufes bildet bei Telesio die epikureische Bestimmung des methodischen Erkennens, von dem Bekannten auf das Unbekannte zu schließen (Diog. 10, 33; Tel. VIII 314 ff.); das Verstehen geht aus der Vergleichung vergangener und gegenwärtiger Bewegungen hervor (VIII 354—356), aus der Erfassung des Ähnlichen in den Empfindungen entstehen Wahrnehmungen[4] und Schlüsse. Telesio sagt: 'scientiarum omnium principia a sensu haberi vel proxima eorum, quae sensu percepta sunt, similitudine, et conclusiones omnes ex eis pendere' (VIII 4; ähnlich Hobbes). Für die weitere Entwicklung der Erkenntnistheorie ist von Bedeutung seine Ableitung der Verbindung von Eigenschaften eines Dinges aus der regelmäßigen Aufeinanderfolge.[5] Die Ableitung der Unterschiede geistiger Eigentümlichkeiten (Tel. VIII 28 und 29) aus körperlichen Verschiedenheiten kann ebenfalls durch Galen[6] vermittelt sein und kehrt genau bei Spinoza (eth. II 39) wieder. Stoisch (ebenso Lucrez)

---

[1] VII 280 f.

[2] Aristot. An. post. 2, 14, 99^{b}, 36; de anima 3, 4; dox. 400.

[3] „Der anschaulich vorstellende Teil der Seele ist offenbar auch der Sitz des Gedächtnisses. Wenn er nun bei den anschaulichen Vorstellungen deutliche Eindrücke (τύπους) empfängt, so bewahrt er sie für immer, und dies ist das Gedächtnis; wenn aber unklare und ganz oberflächliche, so bewahrt er sie nicht, und dies ist das Vergessen." Gal. IV 445 K.

[4] VIII 319, 320. Zeller S. 73. Vgl. Herberts similitudo.

[5] VIII 314—316.

[6] Vgl. z. B. Gal. I 322: „Scharfsinn ist das Zeichen einer feinteiligen Gehirnsubstanz, Langsamkeit des Verstandes einer grobteiligen, Schnelligkeit im Lernen einer bildsamen, Gedächtnisstärke einer beharrlichen."

ist auch die Bestimmung des Telesio (IX 365—367), daß die Erkenntnis der Natur und der Kräfte des Inbegriffs der Dinge die Weisheit und diese die Tugend sei (Spinozas cognitio adaequata). Die Tugendlehre des Telesio verbindet die aristotelische Lehre von der Mitte mit der Ableitung aus der Selbsterhaltung (IX 376 ff.). Tugend ist die fortitudo, welche das der Selbsterhaltung Dienende realisiert (VIII 356—358). Dieser Gleichung zwischen Kraft und Tugend entspricht die zwischen Traurigkeit und Laster (IX 376—382). In allen diesen Lehren weht derselbe lebensfreudige Geist der Renaissance, welchem wir in Spinozas Polemik gegen das christliche Ideal der meditatio mortis (eth. IV 67 u. 41) wieder begegnen. Das Tugendideal der sublimitas (IX 383 f.) wirkt auf Descartes und seine Zeit.

Die Entstehung der beiden Grundaffekte aus dem Selbsterhaltungstrieb ist von der Lehre der Stoa bedingt, wird aber so fortgebildet, daß die Stellen darüber (VIII 314—316; VI 276—279) zum Teil wörtlich an Spinoza anklingen. Affekte und Tugenden sind wie in der Stoa (Zeller 226) bedingt durch die Intelligenz (IX 365—367). Lust und Schmerz als Bewußtsein von Förderung und Störung der Selbsterhaltung (IX 362 f.) hat Telesio mit Spinoza gemein; aus ihnen werden bei beiden weitere Affekte abgeleitet (IX 363 f.). Auch hier bereitet Telesio über die Stoa hinausgehend die mechanische Vorstellung von seinem naturalistischen Denken aus vor. Die Ableitung von Haß und Neid als gesetzmäßig und unvermeidlich, die Selbsterhaltung als Prinzip für die Abwägung der gegenwärtigen und zukünftigen Übel (Tel. IX 1; Sp. eth. IV 66) und die Erklärung der Affekte des Mitleids usw. sowie der gesellschaftlichen Tugenden aus dem Prinzip der Ähnlichkeit kehren bei Spinoza wieder (Tel. IX 365, 367; Spin. III 35, 37; IV 18 schol., 35 sch. und app. 28). Die Unsicherheit und das Elend des vorgeschichtlichen Lebens nötigen zu den auf gegenseitiger Unterstützung der einander Ähnlichen beruhenden gesellschaftlichen Verbindungen des status civilis.

Außer Telesio übertrug dann stoische Gedanken auf Spinoza der schon durch Telesio bedingte Hobbes. Daß Hobbes den Spinoza sehr stark beeinflußt hat, bedarf keines Nachweises. Wohl aber ist zu zeigen, in welchem Grade doch neben anderen antiken Ideen die der Stoa in Hobbes eingingen. Hobbes ist, wie die ausgezeichneten Untersuchungen von Tönnies gezeigt haben, von den moralisch-politischen Problemen ausgegangen. Er war lange Politiker und Humanist, ehe er durch Euklid der naturwissenschaftlichen Richtung gewonnen wurde. Ich habe in der Einleitung in die Geisteswissenschaften die beiden Fraktionen des antiken Naturrechts unterschieden; Hobbes schloß sich der Gewaltrechts-

lehre an, wie sie die späteren Sophisten entwickelten und wie sie bei Thukydides, Plato, Euripides, Aristophanes ihre erste Darstellung fand. In natürlicher Verbindung hiermit, im Zusammenhang mit seiner Gemütsverfassung gründete er dieselbe auf den Atomismus, Materialismus und Animalismus der Epikureer, des Lucrez. Nun aber führten ihn seine humanistischen Studien, seine juristisch-politischen Beschäftigungen, seine Bekanntschaft mit Telesio zugleich auf die Stoa, und zwar glaube ich an der Affektenlehre nachweisen zu können, daß er auf die stoischen Quellen selber zurückgegangen ist.

Zenos Definition des Affektes als einer 'perturbatio aversa a recta animi contra naturam animi' (bei Cic. Tusc. IV 9, vgl. Diog. VII 110 ff.) hat Hobbes in de homine cap. XII 1 völlig akzeptiert. Jeder Affekt bezieht sich auf den appetitus oder die aversio (vgl. de hom. cap. 6 mit Diog. VII 104; Stob. ecl. II p. 142; Plut. mor. 1037; Cic. Acad. II 24). Hobbes' Erklärung der misericordia (de homine c. XII 10; Leviathan I de hom. c. VI): 'dolere ob malum alienum, id est condolere sive compati, id est malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur', stimmt überein mit der stoischen (bei Diogen. VII 111; Stob. ecl. II; Cic. Tuscul. IV 17 ff.). Die desperatio ist bei Hobbes (Leviathan I de hom. cap. VI) 'appetitus sine opinione obtinendi', bei Cicero eine 'aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum' (Tusc. IV 175, vgl. außerdem Ps. Andron.). Nach Hobbes de hom. cap. XII 3 (Leviath. I c. VI) ist Furcht die Vorstellung, daß wir 'incumbente bono concipimus modum aliquem quo amittatur', nach Diogenes VII 112 φόβος = προσδοκία κακοῦ (vgl. außerdem Cic. Tuscul. IV 14; Ps. Andronikus; Stob. ecl. II 88, 17). Hobbes lehrt, daß der Affekt der Freude entsteht durch die Vorstellung eines 'bonum adveniens sine compensatione ullius mali consequentis', der Affekt des Hasses durch die entgegengesetzte Vorstellung. Dasselbe behauptet Cicero Tusc. IV 14: 'aegritudo est opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur'. Hierzu vgl. Hobbes' Definition der Affekte in de hom. cap. XII 1: 'consistunt autem affectus in diversis motibus' etc. Der Affekt der Niedergeschlagenheit wird von Hobbes Leviathan I c. VI rein stoisch definiert (vgl. Cic. Tusc. IV 17). Der Affekt der pietas naturalis, der dem Begriff des Aberglaubens entspricht, ist von Hobbes (Leviathan I c. VI u. de hom. c. XII 5) aus der stoischen δεισιδαιμονία abgeleitet (vgl. Stob. ecl. II; Ps.-Andron.). Der stoische Begriff der ζηλοτυπία (vgl. Cic. Tusc. IV 8, 18; ad Attic. 10, 8 § 1) ist wörtlich von Hobbes entlehnt in de homine c. VIII, der der μῆνις (vgl. Stob. ecl. II, Ps.-Andronikus; Cic. Tusc. IV 21) in de homine c. XII 4. Ebenso identisch ist der pudor bei Hobbes (de hom. c. XII 6; Leviathan I c. VI) mit der αἰσχύνη (bei Diogenes VII 112; Stob. ecl. II), die aemulatio und invidia bei Hobbes

(de hom. c. XII 11; Leviath. I c. VI) mit dem ζῆλος und φθόνος (bei Diogenes VII 111; Cic. Tusc. IV 17; Stob. ecl. II). Die Einteilung des amor bei Hobbes de homine c. XII 8 in amor pecuniae und amor potentiae entspricht der Einteilung der ἐπιθυμία in φιλοχρηματία und φιλοτιμία (vgl. Cic. Tusc. IV 21), die Erklärung der ira in de homine c. XII 4 der bei Diog. VII 113; Stob. ecl. II. Ps.-Andron.; Cic. Tusc. IV 21 usw.[1]

Der dritte unter den selbständigen Denkern, welche eine Zufuhr antiker Gedanken dem Spinoza vermittelten, war Descartes. In welchem Umfang die ethischen Gedanken des Descartes stoisch sind und Spinoza mitbestimmen, hat Trendelenburg nachgewiesen. Die Schrift über die Passionen beruht auf Galen, Telesio usw. Aber auch die Erkenntnistheorie des Descartes ist von antiken Gedanken erheblich bedingt.

Ihr Verhältnis zu dem definitiven System Spinozas wird erst deutlich durch die Einsicht, daß die erkenntnistheoretische Grundlegung in de intellectus emendatione dauernd das Fundament der Ethik Spinozas bilden sollte. Ethik II prop. 40 schol. 1 sagt Spinoza, daß er den Ursprung der notiones communes übergehe, 'quoniam haec alii dicavi tractatui'. Daß daneben zugleich die Grundlinien der Erkenntnistheorie auch in der Ethik selbst von dem zweiten Buch ab bis zu ihrem Schluß gezogen werden, ist ja durch die Beziehung des Erkennens zum psychologisch-ethischen Zusammenhang bedingt. Dem Geist der Zeit entsprechend sollte diese methodische Grundlegung durch de intellectus emendatione bis zu den universalen Definitionen und Axiomen am Anfang der Ethik führen; dies zeigt de int. emend. 49: 'veram ideam a ceteris omnibus' etc.

Für den Nachweis der antiken Materialien für die Erkenntnistheorie des Descartes muß man von den beiden erkenntnistheoretischen Jugendschriften ausgehen.[2] Seine Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung stimmt in der Grundlage mit der römisch-stoischen überein. Nach ihm täuschen die Sinne niemals, wofern sie nicht krank oder von dem sinnlichen Objekt zu weit entfernt sind (inq. verit. ed. Amstel. 1566 p. 78; vgl. damit Cic. de leg. I 7; Acad. II 7; II 27, 87; Sen. nat. quaest. I 2, 3;

[1] Hobbes' Tugendlehre erwächst zumeist aus einer Polemik gegen Aristoteles; vgl. de homine c. XI 4 (Leviath. I c. VI u. Diog. VII 85); de cive c. III 6 mit Aristot. eth. Nic. V 3, 1130a ff., ferner de cive III 32 und Leviath. I c. XV (Leviath. I c. VIII u. Cic. Acad. I 10, 38). Gegen die Stoa wendet sich H. in de hom. c. XI 8.

[2] Nach Baillet lautet der Titel der ursprünglich französisch niedergeschriebenen Untersuchung der Wahrheit durch das lumen naturale: la recherche de la vérité par les lumières naturelles qui à elles seules et sans le secours de la religion et de la philosophie déterminent les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites.

III 7, 9). Die Mittel der Erkenntnis sind imaginatio und sensus: regulae ad directionem ingenii VIII (vgl. Diog. VII 49; Philo de mundi opif. c. 59, I 40; Hobbes Leviath. I c. II). Näheres über die imaginatio bei Descartes meditatio VI. Aber nur die intelligentia allein (regul. XII) ist fähig, die Wahrheit zu begreifen (vgl. Chalcid. in Tim. c. 217 Mull.; das ἡγεμονικόν wird von den späteren Autoren, besonders von Plutarch synonym mit νοῦς gebraucht; ferner Galen. de plac. Hipp. et Plut. V 219 K.). Die Frage, wie die Wahrnehmung mittelst der Sinne zustande kommt, beantwortet Descartes (regul. XII) ebenso wie die Stoa: Wir bringen unsere äußeren Sinne durch unsere Aktion an die Objekte heran, wir sind bei der Empfindung völlig passiv, „wie das Wachs den Eindruck des Siegels empfängt". Die äußere Form des empfindenden Körpers wird dabei durch das Objekt in Wirklichkeit verändert, wie die Oberfläche des Wachses durch das Siegel. In demselben Augenblick, wo der äußere Sinn durch das Objekt in Bewegung gesetzt wird, wird das Bild zu einem andern Körperteil getragen, zum sens commun; dieser spielt die Rolle des Siegels, welches eindrückt in die imaginatio usw. (vgl. damit die Darstellung des Wahrnehmungsvorganges bei Sextus Emp. adv. Math. VII 228; II 70; VIII 401 u. ff.; Cic. Acad. I 11; II 27; Philo, quod deus s. immut. I 9 p. 279 Mang.; Proclus in Parm. Plat. ed. Cous. p. 74; Hobbes Phys. c. XXV 10; ferner Desc. discours de la méthode 5. partie). Diese so geartete Lehre von einer tabula rasa findet sich auch, wie bereits im vorhergehenden dargetan ist, bei Descartes (inq. verit. p. 74; regul. IV p. 9 Z. 12 ff. und p. 10 Z. 1 erinnern beide an Cic. de fin. V 21, 59 ff.; speziell der Ausdruck semina usw. stammt von den Stoikern vgl. Cic. de leg. I 8, 24). In regula IV p. 11 Z. 3 sind sicher auch die Stoiker gemeint; denn die Ethik, die er rühmt, ist die stoische bzw. diejenige, welche Cicero in de officio behandelt; denn dort wird gezeigt: 'honestum utili praeferendum esse'. Ferner reg. X p. 30 Z. 2 ff. der Einwand des Carneades gegen den Syllogismus (vgl. Sext. hyp. Pyrrh. II 194 ff.). Über die Wertschätzung der Dialektik vgl. reg. II mit Stob. flor. 82, 7—15, Diog. VII 161; IV 18. Bezüglich des Zieles unserer geistigen Tätigkeit vgl. reg. I mit Diog. VII 165; Epict. diss. IV 8, 12. Die wichtigen Stellen über das lumen naturale in reg. I, IV, VI, XII vgl. mit Cicero de fin. V 21, 59; Tusc. I 24, 57; nat. deor. II 4, 12.

Für das fortdauernde Verhältnis der römischen Stoa und der Akademie zum Discours sind folgende Stellen zu vergleichen: 1. Abschn.: „Ich überlegte, wie viel verschiedene Meinungen über denselben Gegenstand von den Gelehrten verteidigt werden, während doch die wahre nur eine sein kann", vgl. Cicero Acad. II 23, 72 ff.; 36, 115. — „Selbst bei der Betrachtung der Sitten anderer fand ich nichts Zuverlässiges;

ich sah hier beinahe dieselben Gegensätze wie früher in den Meinungen der Philosophen." Dies ist ein berühmtes Argument der Skeptiker (vgl. Cic. rep. III 7, 14ff.; ib. 12, 21; Cic. Tusc. I 45, 108ff.; Hortensius frg. 29; Sext. hyp. Pyrrh. I 145ff.; III 190—238; Cic. de div. II 46, 96). — 2. Abschn.: „Ich hatte bereits in dem collège gelernt, daß man nichts so Fremdes und Unglaubliches sich ausdenken könne, was nicht ein Philosoph behauptet hätte", vgl. Mommsen, röm. Gesch. III S. 590. — 3. Abschn.: „Es ist ein richtiger Spruch, daß, wo man das Rechte nicht mit Gewißheit erkennt, man dem Wahrscheinlichen zu folgen habe", vgl. Cicero Acad. II 31, 99ff.; 32, 104ff. — „Ich wollte damit nicht etwa den Skeptikern folgen, welche nur zweifeln, um zu zweifeln, und eine stete Unentschlossenheit vorspiegeln," vgl. Cic. Acad. II 25, 79; 7, 19; Sext. hyp. Pyrrh. I 12ff.; II 79. — 4. Abschn.: „Deshalb nahm ich, weil die Sinne uns manchmal täuschen, an, daß es nichts gebe, was so beschaffen wäre, wie sie es uns bieten", vgl. Cic. Acad. II, 25, 79ff.; Sext. hyp. Pyrrh. II 49ff.; I 40ff. — „Dieselben Gedanken wie im Wachen können uns auch im Traume kommen, ohne daß im ersten Falle ihre Wahrheit begründet ist", vgl. Cic. Acad. II 27, 87; Sext. hyp. Pyrrh. I 104ff., 113 u. ö. — „Die Gestirne erscheinen weit kleiner, als sie in Wahrheit sind", vgl. Cic. a. a. O. 26, 82. — „So sehen die Gelbsüchtigen alles gelb", vgl. Sext. a. a. O. I 44; 104 u. ö.; Cic. a. a. O. II 27, 87ff. — Für die Meditationes sind folgende Stellen zu beachten: I. 'continuata rerum series', vgl. Cic. de div. I 55, 125; de fato 9, 20. — II. 'pergam, donec aliquid certi vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo nihil esse certi cognoscam', vgl. Cic. Acad. II 9, 28. — IV. 'nec ullum de hac re dubium superesset, nisi inde sequi videretur me errare nunquam posse', vgl. Cic. de nat. deor. III 31, 77ff. — 'occurrit non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem . . .' vgl. Cic. de nat. deor. II 34, 87. — VI. 'nempe imprimis hic adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus . . .' vgl. Cic. Tusc. I 29, 71; vgl. auch Descartes in den regulae ad directionem ingenii XII.

Wie aus diesen stoischen und stoisch gefärbten Ideenmassen der glänzende klargeschliffene Kristall des spinozistischen Systems zusammenschoß, nach welchem Gesetz er sich bildete, das kann erst dargelegt werden, wenn man nun Spinozas Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Bewegung und zu Giordano Bruno ins Auge faßt.

GIORDANO BRUNO

Giordano Bruno ist das erste Glied in der Kette pantheistischer Denker, welche durch Spinoza und Shaftesbury, durch Robinet, Diderot, Deschamps und Buffon, durch Hemsterhuys, Herder, Goethe und Schelling zur Gegenwart geht. So bildet seine Stellung in dieser Entwicklung und sein geschichtliches Verhältnis zu dem pantheistischen Monismus von Spinoza und zu der Monadologie von Leibniz ein erhebliches geschichtliches Problem. In dem Zusammenhang, welchen diese Aufsätze in der Entstehung der neueren Philosophie aufzuzeigen suchen, hat aber seine Person eine noch viel weiter greifende Bedeutung. Auf Grund der Entdeckung des Copernicus hat er zuerst den Widerspruch des wissenschaftlichen Bewußtseins gegen die Dogmen aller christlichen Konfessionen aus einem großen Gesichtspunkt gezeigt und den modernen Ideen und Lebensidealen einen ersten ganz universalen philosophischen Ausdruck in einem von der Autonomie des Denkens erfüllten System gegeben. Seine erklärenden Naturbegriffe gehören noch der Vergangenheit an: aber der Atem, der sie beseelt und verbindet, ist moderner Geist: dieser kündigt sich in ihm wie in einer Morgendämmerung an, in welcher die Schatten der Nacht sich noch mit dem Licht der aufgehenden Sonne mischen.

Wir zergliedern zunächst das in Giordano Bruno gelegene geschichtliche Problem. Giordano Bruno ist der erste monistische Philosoph der neueren Völker; denn ihm ist die göttliche Beseelung nur die andere und unabtrennbare Seite der Materie: zusammen bilden beide Seiten die eine unendliche Welt, deren Zusammenhang Gott ist. Der Kern dieses Monismus ist eine neue astronomische Ansicht und deren metaphysische Verwertung im Sinne der Schönheitsherrlichkeit der Welt, entsprechend dem Bewußtsein der italienischen Renaissance. Das praktische Ziel desselben ist die Lehre vom heroischen Affekt, in welcher gegenüber dem Christentum die Seelenstimmung der Renaissance zur moralischen Formel erhoben wird. So lebt in den Grundideen Brunos der Geist der Renaissance. Giordano Bruno ist zugleich, nach der Seite der Form angesehen, der erste, welcher innerhalb der neueren europäi-

schen Völker die Kunstform der Philosophie wiederfand, nach der langen Herrschaft der scholastischen Architektonik sowie nach der mystischen und humanistischen Erschlaffung des philosophischen Stils. Es muß nun einen Einheitspunkt geben, unter welchem Gehalt und Form des Dichterphilosophen gänzlich verständlich werden. So enthält seine Person dieselbe Frage als die Platos. Aber ein reiches Material gestattet uns, diese Frage, die in bezug auf Plato vielleicht immer nur in einem gewissen Nebel von Allgemeinheit wird beantwortet werden können, in bezug auf Giordano Bruno wirklich zu entscheiden. Giordano Bruno war der Philosoph der italienischen Renaissance. Ihr künstlerisches Lebensgefühl und ihre Lebensideale wurden durch ihn zu einer Weltansicht und zu einer moralischen Formel erhoben. Dieser Geist der Renaissance steigerte sich aber hier darum zu philosophischen Schöpfungen von entscheidender Bedeutung, weil er sich in Bruno mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein von der inhaltlichen und methodischen Tragweite der Entdeckung des Copernicus verband. So belebte sich in ihm das ganze Material der europäischen Metaphysik, an sich großenteils eine nun schon tote Masse, zur Lehre vom einen, unendlichen und göttlichen Universum. Das ästhetische Vermögen der Renaissance ließ auch in seinem Verfall zur Künstlichkeit und Überladuug doch in ihm noch den ersten philosophischen Künstler der modernen Welt erwachsen.

I.

Giordano Bruno ist im Jahre 1548 geboren. In Nola, einer wahrscheinlich von Griechen gegründeten Provinzialstadt am nordwestlichen Fuß des Vesuv, um welche alle Zauber tropischer Lebensfülle ausgebreitet sind. Tasso sagt einmal: „die Erde bringt überall die ihr ähnlichen Bewohner hervor“ (La terra simili a sè gli abitator' produce). Bruno war der Sohn dieses Landstrichs zwischen Vesuv und Mittelmeer. Feurig wie der Vesuv und das brennende Luftmeer über diesem Lande, gleichsam eine Äußerung der Naturkraft, die dort in der üppigen Vegetation waltet, und von Kontrasten launisch bestimmt, wie der Landstrich sie zeigt. Er erzählt im lateinischen Gedicht De Immenso (III 1), wie dem Knaben, im Kontrast zu den mit Kastanien, Lorbeeren und Myrten bedeckten Umgebungen Nolas, der Vesuv als eine düstere, unfruchtbare Masse erschien: als er sich ihm aber näherte, umgaben ihn auch hier Reben und tropische Naturfülle: damals zuerst habe er erkannt, daß die Natur überall schön sei.

In den Jahren seiner Kindheit und ersten Jugend lag noch der erste Glanz der Renaissance über Italien. Michel Angelo und Tizian waren noch am Leben. Aber schon gelangte der Jesuitenorden unter seinem

zweiten General Lainez zum Bewußtsein seiner welthistorischen Mission, und das Trienter Konzil sammelte alle innere Kraft des Katholizismus. Man könnte sich denken, daß er sich in heiterer Lebensfülle zu einem großen Dichter entfaltet hätte wie sein älterer Zeitgenosse Tasso und der jüngere Ariost. War doch eine mächtige Einbildungskraft in ihm. Aber sie war wie in Lionardo und Galilei verbunden mit einem außerordentlichen Vermögen wissenschaftlicher Kombination und einem feinen tiefdringenden Verstande. Da entschied es nun über sein Leben, daß er nach dem gewöhnlichen humanistisch-scholastischen Unterricht jener Tage in seinem 14. oder 15. Jahre (1562 oder 1563) in den Dominikanerorden eintrat. Im Kloster des heiligen Dominicus zu Neapel, wo einst Thomas von Aquino gelebt und gelehrt hatte, verweilte er zuerst, empfing die Priesterweihe 1572, dann hielt er sich an verschiedenen benachbarten Orten zeitweise zu kirchlichen Diensten auf, bis 1576 ist er im Orden geblieben. In diesen langen 15 Jahren bis zu seinem 28. Lebensjahre legte er den Grund zu einer selten ausgebreiteten philosophischen Belesenheit und zu soliden astronomischen Kenntnissen, wodurch ihm dann, sobald er das Kloster verließ, ermöglicht wurde, in der Philosophie und der Astronomie zu unterrichten. Zugleich versuchte er sich im Kloster in tragischer und in komischer Dichtung. Er schrieb wahrscheinlich schon dort in erstem Entwurf das Lustspiel Il Candelajo, dessen derber Zynismus nach Klosterluft riecht, und eine verlorene Allegorie l'arca di Noè, die den Rangstreit der Tiere und die Würde des Esels gewiß in demselben burlesken Ton behandelt hat: wie denn auf diesem Boden derbe Stoffe und Spaßmacherei heimisch waren. Doch müssen den genialen Jüngling damals die großen kirchlichen Streitigkeiten auch ernst berührt haben. Denn schon der Novize entfernte aus seiner Zelle die Heiligenbilder und behielt nur das Kruzifix. Er empfahl einem Genossen, statt der sieben Freuden der Madonna das Leben der heiligen Väter zu lesen. Mit 18 Jahren faßte er dann Zweifel an der Trinität, der Gottheit Christi und der Verwandlung im Meßopfer. Solche Ketzereien nahm die neue katholische Restauration ernster als das in den guten alten Zeiten Leos X. üblich gewesen war. So entwich Giordano Bruno aus dem Kloster. Er stand nun im 28. Jahre, seine Lehrjahre waren zu Ende.

Vergebens sucht man in der eintönigen düstern zurückhaltenden Erzählung seines Lebens vor dem venetianischen Inquisitionstribunal nach einer Spur von dem, was die Seele des genialen Jünglings, den über seine Klostermauern weg das bunte Treiben der lärmendsten Stadt der Welt und alle Zauber des Golfs von Neapel anlachten, in diesen schönsten Jahren des Lebens erfüllt haben mag. Sicher begann er als Anhänger des Aristoteles. Die Dominikaner schworen auf Aristoteles

und dessen Fortsetzer Thomas, der ja der Philosoph des Klosters war. Die tiefdringende Kenntnis des Aristoteles, welche Bruno später überall zeigt, die beständige Gegenwart dieses Denkers vor seinem Geiste, gleichviel welche Frage er später erörtert, weisen auf eine längere Herrschaft desselben über sein Denken mit großer Wahrscheinlichkeit hin. Und von den astronomischen Ansichten des Aristoteles erwähnt er ausdrücklich an mehreren Stellen seiner Werke, er habe in seiner Jugend ihnen angehangen. Wie kurz oder lang diese Herrschaft der üblichen Schule über seinen jungen Geist gedauert haben mag: er wandte sich von ihr ab. Er berichtet selber von sich, daß er nun eine lange Zeit hindurch Anhänger des Naturalismus gewesen sei. Auch diese Entwicklungsepoche muß man zweifellos in seine italienischen Lehrjahre verlegen. Er spricht von der Theorie, nach welcher die Formen zufällige Zustände der Materie sind, diese Materie selbst aber die Substanz der Dinge, die göttliche Natur, ist. Er nennt Demokrit und die Epikureer als ihre Repräsentanten, dann die Stoiker und Avicebron. „Ich bin lange dieser Theorie sehr zugetan gewesen, und zwar nur darum, weil ihre Grundlagen der Wirklichkeit mehr entsprechen als die des Aristoteles.“[1] Fragt man nach den Schriften, deren Einfluß in dieser Wendung zur Geltung kam, so ist zunächst an Lucrez und vielgelesene Nachbildungen desselben, wie das Gedicht des Capicius de natura rerum, sowie an seinen Landsmann Telesio zu denken. Telesio hatte nach dem Erscheinen seines Werkes de natura rerum 1565 dem Andringen seiner Verehrer nachgegeben, er lebte in Neapel und hielt dort allgemein gehörte und bewunderte Vorträge, dort entstand auch unter seiner Autorität die Akademie, welche den Aristoteles zu stürzen und das Naturwissen zu begründen beabsichtigte. Bruno hat das Recht dieser naturalistischen Philosophie, und besonders des Telesio auch damals noch anerkannt, als er 1584 seine reifen Ansichten darstellte.[2] Aber sein künstlerischer tiefsinniger Geist bedurfte einer idealen Ergänzung dieses Standpunktes. In dem zitierten Bericht fährt er fort: „Doch nachdem ich reiflicher erwogen und mehrere Tatsachen berücksichtigt hatte, fand ich notwendig, in der Natur zwei Arten von Substanzen, Form die eine und Materie die andere, anzuerkennen.“[3] Mit diesen Worten will er die platonisierende Ergänzung des Naturalismus bezeichnen, welche seine Schrift über die Ursache und das eine näher entwickelt hat: sonach den Übergang zu seinem definitiven Standpunkt. Es erscheint nun aus mehreren Gründen als das Natürlichste anzunehmen, daß er auch diesen definitiven Standpunkt im Prinzip ge-

[1] De la causa, dialogo terzo ed. Wagner p. 250.
[2] Ebenda. [3] Ebendaselbst.

funden hat, ehe er aus seinem Kloster entfloh, obwohl es nicht erwiesen werden kann.

An welchem Punkte dieser Entwicklung die Bekanntschaft mit dem copernicanischen System eingriff, weiß ich nicht anzugeben. Es ist aber gewiß, daß sich diese Veränderung seiner Naturansicht ziemlich früh in diesen Lehrjahren zugetragen hat. Er hatte der aristotelischen Astronomie angehangen, in zartem Jünglingsalter schon wurde er dann von der Wahrheit des copernicanischen Systems überzeugt. „Edler Copernicus, dessen Schriftdenkmale in zarten Jahren meinen Geist in Bewegung versetzten.“[1] Und ebenso sicher ist, daß Copernicus in ihm eine Revolution hervorbrachte, aus welcher der originale Grundgedanke seines Systems hervorging und sich allmählich in all seinen Konsequenzen entwickelte.

Die Stimmung, in welcher er das Kloster und die Enge des ptolemäisch-kirchlichen Weltbildes verließ und, ein neues Weltbild in der Seele, in das Leben trat, spricht aus folgendem Sonett:

Dem engen dunklen Kerker nun entronnen,
Wo lange mich der Irrtum hielt gebunden,
Laß ich die Kette jetzt, die mich gebunden,
Da ich die süße Freiheit mir gewonnen.
Nun atm' ich in des neuen Lebens Aera,
Denn, der den Python schlug mit edlem Mute
Und der das Meer gefärbt mit dessen Blute,
Er hat auch mir verscheuchet die Megära.
Dir weih' ich all' mein Herz, erhab'nes Wesen!
Die kranke Seele lässest du genesen,
Dir will ich lauschen, meine holde Stimme!
Du rufest, daß dem Abgrund ich entklimme,
Dir dank' ich, göttlich Licht, du meine Sonne,
Die du mich führest in das Haus der Wonne!

II.

Welch ein Kontrast jedoch! Als Luther das Kloster und Mönchtum verließ, war er festgewurzelt in seiner Heimat und wirkte in dem neuen Geiste unter seinem Volke. Giordano Bruno hat von dem Jahre der Flucht (1576) ab bis zu jenem 23. Mai 1592, an welchem er zu Venedig von der Inquisition ergriffen wurde, also durch 16 Jahre, heimatlos in der Schweiz, Frankreich, England, Deutschland wechselnd gelebt, nirgend wurzelte er fest, auch wo das Glück ihm zu lächeln schien, niemals vergaß er seine Heimat, diese „Erzieherin und Herrscherin über die anderen Geschlechter der Menschen, Herrin, Amme und Mutter aller Tugenden,

[1] De immenso, l. III c. 9, ed. Fiorentino I 1, 380. 1.

Wissenschaften, Humanitäten und feinen Sitten"[1]; bis die unwiderstehliche Sehnsucht ihn dahin zurück in den Tod trieb. Sein ganzes Wesen war geformt für dies Italien der Renaissance, dessen strahlendes Licht nun ausgelöscht war von der katholischen Restauration. Er fühlte sich überall als Fremdling in den nordischen barbarischen Landstrichen. Krieg, Religionshaß, scholastischer Universitätsbetrieb umgaben ihn überall wie ein nordischer Nebel. Wohl war die lateinische Sprache an den Universitäten damals immer noch ein Band, das die Angehörigen aller Nationen verknüpfte und ihnen eine europäische Breite des Lebens ermöglichte. Die Freiheiten der Universitätsordnungen jener Tage gestatteten den Gelehrten ein europäisches Wanderleben. Dasselbe war nichts Ungewöhnliches. Paracelsus verteidigte es mit den Worten: „Keinem wächst sein Meister im Haus, noch hat einer seinen Lehrer hinter dem Ofen", „die hinter dem Ofen bleiben, essen Rebhühner, die den Künsten nachgehen, essen eine Milchsuppe". Auch genoß in dieser Epoche von Aneignung der italienischen Renaissance kein Fremder so viel Sympathie, zumal in England, als ein gebildeter und vom Geiste der Renaissance erfüllter Italiener. Als Vertreter der lullischen Denkmaschine hatte zudem Giordano Bruno einen besonderen Zugang zu den Universitäten. Seine Verse, sein immenses Gedächtnis, sein Wissen und sein sprühender Witz, sein vom Schönheitssinn der Renaissance erfülltes Wesen eröffneten ihm die vornehme höfische Gesellschaft. Aber seine vulkanische Natur, die stürmischen Kontraste in ihr, die Ausbrüche von maßlosem Selbstgefühl, von mönchischem, zynischem Haß gegen literarische Widersacher und von burlesker neapolitanischer Possenreißerei riefen überall Konflikte und Katastrophen hervor. Die tatsächliche Superiorität seines philosophischen Standpunktes über die Menschen seiner Zeit machte ihn einsam mitten in dem Lärm der philosophischen Disputationen, die damals noch Mode waren, mitten in dem geschäftigen Betrieb von Paris, Oxford, Wittenberg und Helmstädt. „Schmähungen, Verleumdung, fremde Bosheit und eigene rechtmäßige Furcht werden dich vertreiben aus deiner Heimat, deinen Freunden dich entfremden und dich in wenig freundliche Gegenden verbannen." So redet er sich selber an, und sein Trost ist — Resignation. „Wirke, mein Fleiß, daß dies ein ruhmvolles Exil für mich werde und mir die Ruhe erkämpfe, dies bessere Vaterland."[2]

Zunächst vertrieb ihn aus der Heimat mehr als die momentane Gefahr die monotone Armseligkeit und Dürftigkeit im Leben eines entlaufenen Mönches, der in den Winkeln durch Privatunterricht und Kor-

[1] De la causa, dialogo primo, ed. Wag. 222.
[2] Spaccio de la bestia trionf. im Ersatz des Perseus.

rekturen sein Dasein fristete. Das war sein Los in Genua, Turin, Venedig und Padua. Als er der französischen Grenze zuwanderte, geschah es in einer Dominikanerkutte aus feinem weißen Tuch, die er sich in Bergamo hatte machen lassen, darüber das Skapulier: das hatte er bei der Flucht aus Rom mitgenommen. Er rechnete auf die Klöster seines Ordens. Lyon war sein nächstes Ziel. Aber der kalte Empfang, mit dem man dem falschen Mönche auf der Reise begegnete, ließ ihn nun einen Entschluß ganz anderer Art fassen. Die Stadt des großen Calvin war die Freistätte für alle katholischen Flüchtlinge der romanischen Welt. Indem er die Richtung dorthin einschlug, löste er sich wie mit einem Ruck aus allen bisherigen Verhältnissen.

Dort fand er eine ganze italienische Kolonie. Das Haupt derselben, der neapolitanische Marchese von Vico, nahm sich seiner freundlich an. Da er nun seine Kutte ablegte, stattete man ihn mit Hut und Degen aus. Aber alles das geschah doch unter der Voraussetzung, daß er sich dem protestantischen Glauben anschließen würde. Das furchtbare Schicksal der Hypokrisie und Doppelzüngigkeit, das auf dem monistischen Denker in dieser Welt von Glaubensstreitigkeiten lastete, dies Schicksal, unter dem er schon im Kloster so gelitten und welches der Bestandteil moralischer Größe in seiner gemischten Natur abzuschütteln trachtete, begleitete ihn auch hierher. Er hat der Inquisition gegenüber behauptet, nicht zum Calvinismus übergetreten zu sein. Das mag in irgendeinem zweideutigen Verstande wahr sein. Jedenfalls findet sich sein Name in den Listen der italienischen evangelischen Gemeinde. Nur als zu dieser gehörig hatte Bruno Mitglied der Genfer Akademie werden können. Ja es findet sich ausdrücklich, daß er wegen seiner Irrtümer in der Lehre und seiner Schmähungen gegen Geistliche vom Abendmahl ausgeschlossen wurde und auf seine Abbitte hin diese Ausschließung wieder aufgehoben wurde. All diese neuen Zweideutigkeiten waren doch nutzlos für ihn. Nur vom Frühjahr bis zum Herbst 1578 hat er in der Atmosphäre Calvins ausgehalten. Armut, geistlicher Zank, Korrekturen, Heuchelei, moralische Kerkerluft: Elend, nichts als Elend!

Aber was für den Menschen Giordano Bruno von Nola sich so darstellt, das hatte für den philosophischen Genius, welcher über alles, was das Europa dieser Zeit von Ansichten über das Leben enthielt, hinausgehen sollte, eine ganz andere Seite. Dies Europa, wie es damals war, nahm ihn in seine Schule. Der Unterricht begann, welchen die Hauptsitze der geistigen religiösen und moralischen Kultur dieses Europa, die Hauptsekten desselben und seine Hauptländer ihm erteilen sollten. Ein solcher Hauptsitz war Genf und eine solche Hauptsekte war der Calvinismus. Die Lehre von dem Unvermögen der christlichen Parteien, eine

edle Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft herbeizuführen, ward von Bruno durch sehr intensive Erfahrungen erworben. Sie war in dem Geiste der Renaissance enthalten. Aber jetzt, in diesem Wanderleben, eben in der Epoche der katholischen Restauration und des protestantischen Dogmenglaubens, in dem Kloster von Neapel, in den Universitätssälen von Paris, in der höfischen Gesellschaft von London, unter den Calvinisten Genfs und den Lutheranern Wittenbergs empfing diese Lehre ihre Begründung und ihre Vertiefung. Das rein philosophische Ideal des Lebens wurde gesättigt gleichsam mit dem erfahrenen Gehalt der europäischen Welt. Er hatte eine starke Sympathie für das Heroische im Protestantismus, welcher den Kampf führte gegen den „mit der dreifachen Tiara geschmückten dreiköpfigen Höllenhund". Im Gegensatz gegen den „wahnsinnigen katholischen Kultus" respektierte er die reineren Formen der protestantischen Gottesverehrung. Aber er fand sich angeekelt von dem Mißbrauch des philologischen Apparates in den Synopsen, Bibelschlüsseln und Kommentaren dieser Schriftorthodoxie. Er bekämpfte leidenschaftlich die Lehre von der Unfreiheit des Willens, der Prädestination und der Wertlosigkeit der Werke, und er durchschaute, wie diese neue Dogmatik eine ungeheure Vermehrung des Kirchenzwanges und der Dogmenstreitigkeiten zur Folge haben mußte. Je mehr der Calvinismus jede Silbe des Alten Testamentes in den Wortglauben an die einheitliche Schrift aufnahm, desto ablehnender verhielt dieser Wortglaube sich gegen die copernicanische Astronomie und jeden Fortschritt des Naturwissens über die niedrige Naturansicht des Alten Testamentes hinaus. Das Alte Testament, das Volk, welches es hervorgebracht hatte, und die Calvinisten, welche sich an dasselbe hielten, waren Gegenstand des gleichen Hasses für den italienischen Philosophen.

Derselbe hat seine gründliche Auseinandersetzung mit dem Calvinismus in der Schrift über die triumphierende Bestie vollzogen. Unter dem Schutz der antiken Göttermasken wird hier die ganze evangelische Geschichte als „ein gewisses tragisches Mysterium aus Syrien" einer höhnischen Kritik unterworfen. Vermittelst eines großartigen Aperçus wird die ganze Dogmatik des Christentums als anthropozentrisch, jüdisch partikular, im Scheingegensatz des Jenseits und Diesseits befangen und das Jenseit selbst versinnlichend, dem Standpunkt des Sinnenscheins und der Imagination untergeordnet. Diesem gegenüber wird das philosophische Bewußtsein, welches diesen Schein auflöst, zur Geltung gebracht. In derselben Schrift schildert er dann mit einer ausnehmenden Bitterkeit die besonderen Mängel, welche in den protestantischen Konfessionen hinzutreten. Sie ertöten das heroische Lebensgefühl, welches für das Gemeinwohl mit löblicher Freude am

Ruhm zu leben fähig ist. Sie betrachten dies löbliche Streben als sündhaft und eitel. Der Mensch soll sich nur „ich weiß nicht was für einer tragoedia cabbalistica rühmen". „Es ist unwürdig profan und lächerlich, zu glauben, die Götter brauchten Dankbarkeit, Furcht, Achtung, Liebe und Verehrung der Menschen zu anderem Zweck als um der Menschen selbst willen." Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verdirbt, unter dem Vorwand, die deformierte Religion zu reformieren, was an ihr noch gut war. Mit dem Gruße „Friede sei mit euch" verbreiten ihre Prediger nur Zwietracht, so daß von diesen eingebildeten Pedanten schließlich jeder seinen besondern Katechismus in petto hat. Zur Erlangung unsichtbarer Dinge, die sie selbst nicht begreifen, bedarf es nach ihnen nur einer unabänderlichen Gnadenwahl, und diese ist schließlich von den Leidenschaften der Gottheit abhängig. Die Menschen werden nicht durch ihre Handlungen selig, sondern durch Anpassung an den Katechismus.[1]

III.

Von 1578—1583, fünf Jahre hindurch verweilte Bruno nun im katholischen Frankreich. Zwei ruhige Jahre hindurch hielt er in Toulouse als ordentlicher Lehrer der Philosophie insbesondere über Aristoteles Vorlesungen. Da er nun als Doktor und ordentlicher Lehrer der Philosophie zur öffentlichen Lehrtätigkeit an der Pariser Universität berechtigt war, trat er alsdann an diesem Zentrum des philosophischen Unterrichtes auf. Er fand in der Hauptstadt der katholischen Philosophie einen neutralen Vorlesungsgegenstand in der Lullischen Kunst. Das Aufsehen, welches er durch seine selbständige Benutzung derselben im Dienst der Gedächtniskunst und der Redekunst machte, ließ ihn hier nun endlich in Verhältnisse eintreten, welche seinen Gaben entsprachen und ihm zuerst den Blick in die große Welt eröffneten. Da der König Heinrich III. von den wunderbaren Gedächtnisleistungen des Italieners vernommen hatte, unterhielt er sich mit ihm und faßte Interesse für seine Gedächtniswissenschaft. Bruno durfte ihm seine gedankenreiche Schrift „von den Schatten der Ideen" widmen. Er erhielt eine Anstellung als besoldeter außerordentlicher Lehrer. Er fand Muße zu größerer schriftstellerischer Tätigkeit. Vier Arbeiten von ihm sind 1582 gedruckt. Aber waren es nun die Widerstände, die ihm entgegentraten, war es die wissenschaftliche Unruhe, welche auch andere bedeutende Männer jener Zeit öfter als nötig den Ort wechseln ließ, gegen Ende des Jahres 1583 verließ er Paris und

[1] bestia trionf. im ersten Dialog zerstreut und im Anfang des zweiten. Es ist unmöglich in der Kürze einen Begriff vom Haß Brunos gegen den Calvinismus zu geben.

begab sich mit Empfehlungen des Königs Heinrich an seinen Gesandten nach London.

Diese fünf Jahre in der katholisch französischen Welt, zumal im Mittelpunkt der ganzen katholischen Philosophie, waren für Brunos endgültige Philosophie von unermeßlicher Bedeutung. Mit dem Mönchtum und dem vulgären Katholizismus war er fertig gewesen, als er das Kloster verließ. Der Protestantismus lag mit der Stadt Genf definitiv hinter ihm. Jetzt studierte er in allen ihren Lebensäußerungen die Verbindung der Katholizität mit dem Aristoteles, welche auf allen philosophischen Kathedern jener Tage noch herrschte und die selbst von den protestantischen Lehrstühlen Besitz genommen hatte. Aristoteles, Ptolemäus und das kirchliche Dogma, verkoppelt miteinander: das war die dreiköpfige Kathederbestie, die ihn, wo er auch auftrat, angrinste, ihn anfuhr und zauste. In Toulouse, in Paris, in Oxford. Dieser machte er nun den Krieg. Er war der erste unter den großen Philosophen, welche sich außerhalb dieser theologisierenden Kathederatmosphäre eine Existenz suchten. Und zwar mußte er in seiner Zeit noch diese Stellung durch einen erbitterten und äußerlich unglücklichen Krieg behaupten. Schriften gegen die aristotelische Schule waren damals Handlungen. Wie Bruno selbst haben mehrere von denen, welche diese Kathedertradition angriffen, in Klöstern dieselbe kennen gelernt und auf theologisch eingeschränkten Kathedern Aristoteles vorgetragen. Der Kampf, den Bruno führte, geht durch alle seine Schriften. Wie ein irrender Ritter hat er ihn an den verschiedenen europäischen Universitäten durchgefochten. Insbesondere griff er wie Telesio und Campanella gerade die Naturphilosophie des Aristoteles an. Er durchschaute, daß die doppelte Welt des Aristoteles, die himmlische und sublunare, in Verbindung mit der Zentrierung des Weltlaufs auf der Erde, die wissenschaftliche Grundlage des ganzen Gebäudes der Dogmen war. Er haßte in Aristoteles den Henker der anderen göttlichen Philosophien: ähnlich wie Bacon sagte, Aristoteles habe seine Brüder umgebracht, um sichrer zu herrschen, nach der Manier der Sultane von Konstantinopel. Der schulmäßige, magistrale Geist, der von Aristoteles ausging, wurde von seiner freien Seele drückend empfunden. Aber der Bekämpfer des Aristoteles war weit entfernt, bei den Humanisten jener Tage Bundesgenossenschaft zu suchen. Von seiner Jugendkomödie ab war sein komisches Ideal der Pedant, und dieser erhält in den großen Dialogen seine Züge von den leeren grammatischen Worthelden jener Tage. Dagegen schloß er sich an die lebendige Renaissancebildung an, welche in der vornehmen Gesellschaft und an den Höfen bestand. Ein Virtuose der Unterhaltung, überfließend von Fröhlichkeit, Witz und Laune, als Meister spielend mit seinem Wissen, wie

er in dieser Gesellschaft erschienen sein muß, erlangte er in Paris die Gunst des von der Renaissance lebendig berührten Königs, auf diesen Zusammenhang mit der neuen vornehmen gesellschaftlichen Bildung stützte er sich, und hierauf gründete sich nun seine Stellung in England.

IV.

Brunos Aufenthalt in England von 1583—1585 bildet den Höhepunkt seines Lebens. In Paris vordem und nun in London fand er etwas von dem Glück, nach welchem seine Irrfahrt ging, Ruhm, Gunst der Könige und der Großen, Neigung der Frauen. Die italienische Renaissance war das gesellschaftliche und geistige Element, dessen feiner durchdringender Duft das höfische und dichterische Leben jener Tage ganz erfüllte. Welchen Zauber Giordano Brunos Unterhaltung besaß, geht daraus hervor, wie er über die Köpfe der angesehensten und achtbarsten Gelehrten hinweg seinen Weg zum Hof und der ersten Gesellschaft fand. Er war durch Heinrich III. an dessen Gesandten von Castelnau empfohlen worden, und nach einem Universitätsturnier in Oxford, in welchem er für das copernicanische Weltsystem wieder eines seiner fruchtlosen Kampfspiele bestanden hatte, lebte er im Hause des französischen Gesandten als einer der Kavaliere desselben. Er war mit Philipp Sidney innig befreundet. Dieser Neffe Leicesters und Liebling der Königin war das Musterbild vornehmster höfischer Sitte, ritterlichen Mutes und kunstvoller vornehmer Poesie. Die Durchdringung des kraftvollen und exzentrischen englischen Geistes mit dem der italienischen Renaissance kam in ihm zur glänzendsten Erscheinung. Er war Platoniker. Wenn er in seinem Sonettenkranz erzählt, wie die Tugend die Gestalt Stellas angenommen habe, „sie jenen Himmel sehen lassend, den heroische Seelen infolge ihres inneren Fühlens sehen“: so erinnert dieser Übergang der persönlichen Liebesleidenschaft in das Ideelle und Mystische an den Sonettenkranz des Giordano Bruno aus der Zeit seiner Freundschaft mit ihm. Überhaupt bildet die Verwandtschaft des Sonettenkranzes von Bruno, des anderen von Sidney und des dritten von Shakespeare, welche an demselben Hof und in derselben Epoche nacheinander entstanden sind, eines der fesselnden Probleme der Literaturgeschichte. Dem Philipp Sidney waren auch zwei seiner schönsten philosophischen Kunstwerke gewidmet. Die vornehmsten Engländer jener Tage hat Giordano Bruno gesehen und kennen gelernt. Die Königin Elisabeth selber hörte ihm mit Vergnügen zu, und er hat ihre Freundlichkeit mit Lobsprüchen von einer besonders übertriebenen höfischen Überschwenglichkeit erwidert. In der feinsinnigen Geselligkeit im Hause Castelnaus erweiterte sich seine Seele zu den ihr natürlichen Maßverhältnissen. Nun erst fühlte er

sich selbst. Und so traten in dieser glücklichen Zeit, in einem Zeitraum von weniger als zwei Jahren hintereinander in italienischer Sprache die sechs philosophischen Kunstwerke hervor, welche ihn zum größten philosophischen Schriftsteller seines Jahrhunderts gemacht haben. Man bemerkt öfter, wie eine besonders glückliche Lage des Gemütes in einer bestimmten Lebensepoche den Leistungen eines Schriftstellers eine Kraft und Harmonie verleiht, welche er hernach nie wieder erreicht. So ging es damals Bruno in dem England der Elisabeth und des Shakespeare. Hierzu trat aber ein inhaltliches Wachstum seiner großen Seele in dieser großen Umgebung. Nirgend anders als in dem Vaterlande Shakespeares und Carlyles hätte er die herrliche Schrift über „den Heldenwahnsinn" so schreiben können. In diesem Lande, im vertrauten Umgang mit Sidney, in der Anschauung dieser heroischen Welt, welche auch den Gesichtskreis Shakespeares ausmachte, steigerte sich der Enthusiasmus des Plotin in ihm zum aktiven heroischen Lebensgefühl, ward sein dichterisch philosophischer Geist aller Fesseln schulmäßiger Tradition ledig, und so überließ er sich in der Sprache seiner Heimat zum ersten Male ganz den Eingebungen seines Genius, in tiefsinnigen wissenschaftlichen Kombinationen, in ungestümer Polemik und in ausgelassenem Scherz. Und so ist es gekommen, daß dieselbe Regierungszeit der großen Königin neben den größten Dramen aller Zeiten durch einen Fremden an ihrem Hof die vollkommensten philosophischen Kunstwerke des Jahrhunderts hervorbrachte. Beide Klassen von Werken haben dieselbe Verschwendung im Reichtum, dieselbe Verbindung von Melancholie und Humor — wie das Motto seiner Komödie lautete: in der Melancholie heiter, in der Heiterkeit melancholisch (In tristitia hilaris, in hilaritate tristis) — und denselben exzentrischen und überladenen Stil des ausgehenden Jahrhunderts. Die italienischen Werke dieser Londoner Jahre, hingeworfen in fliegender Eile, mit der Sicherheit des Genius, bezeichnen die Reife der Jugend. Nach der ungedruckten italienischen Schrift Purgatorio del Inferno folgen einander: La Cena de le Ceneri 1584, De la Causa, Principio et Uno 1584, De l'Infinito, Universo e Mondi 1584, Spaccio de la Bestia Trionfante 1584, Cabala del Cavallo Pegaseo 1585, De gli eroici furori 1585.

V.

Als er London verließ, schied er sich von seinem Glück. Er folgte dem abberufenen Gesandten nach Paris. Er kam dorthin ganz anders als das erstemal, als der Vertreter einer neuen Weltansicht, welche er schriftstellerisch zur Darstellung gebracht hatte. Unterstützt von seinem Schüler Johann Hennequin unternahm er nun in öffentlichen Disputatio-

nen zu Pfingsten 1586 gegenüber der Kirche, dem Aristoteles und Ptolomäus die Bewegung der Erde, die Unendlichkeit des Weltalls, kurz, seine monistische Philosophie zu verteidigen. Es war derselbe Konflikt zwischen der seit zwei Jahrtausenden herrschenden Weltansicht und der neuen Zeit, wie er ihn in der Oxforder Disputation schon durchgekämpft hatte, nur daß er an diesem Hauptsitz der katholischen Spekulation sich steigerte und verschärfte. Er mußte sofort Paris verlassen.

Er muß angenommen haben, er werde in den protestantischen Ländern Deutschlands leichter eine ruhige Stätte für die Arbeit an seiner Philosophie und deren Verbreitung finden, und so hat er nach vorübergehenden Versuchen an anderen Orten in Wittenberg, der Stadt Luthers und Melanchthons, zwei Jahre hindurch eine verhältnismäßig friedliche Wirksamkeit für die Philosophie einer neuen Zeit entfaltet. Wie ganz anders ist sie doch gewesen als die von London. Er schrieb nun nur lateinisch. Dies war wahrscheinlich zunächst dadurch bedingt, daß der Erfolg seiner eben verfaßten Werke durch die italienische Sprache eingeschränkt gewesen war. Wenigstens möchte man dies daraus schließen, daß er das wichtigste dieser Werke nun einer lateinischen Umarbeitung unterzog. Albert der Große, Nicolaus von Cusa, der ohne das Priestergewand dem Pythagoras überlegen wäre, Copernicus, der in zwei Kapiteln mehr Einsicht zeigt als Aristoteles und alle Peripatetiker in sämtlichen Schriften, Paracelsus, der nach Hippokrates allein an diesen heranreicht: diese tiefgründigen deutschen Denker sind nun auf dieser letzten Stufe seiner Entwicklung ihm Führer gewesen in ein ernstes abstraktes Reich, das er nur ahnend in der Ferne schauen sollte. Im Anschluß an sie suchte er nunmehr nach den Fundamenten des mathematischen Naturerkennens; er bediente sich nun in seinen beiden letzten Schriften der konstruktiven Methode; „die Betrachtung des Minimum muß angestellt werden vor der physischen, mathematischen und metaphysischen Wissenschaft".[1] Aber seine Beziehung zum deutschen Geiste reichte weiter. In der Stadt Luthers kam ihm überhaupt die Bedeutung des deutschen Geistes zum Bewußtsein. Der Ausdruck hiervon ist seine Abschiedsrede an das deutsche Athen vom 8. März 1588. Diese Rede ist ein höchst merkwürdiges Dokument über die Freiheit, welche selbst in dieser Zeit noch in Wittenberg bestand. „Ich kam zu euch, als Fremder, exiliert und flüchtig, ein Spielball des Schicksals, unansehnlich von Gestalt, dürftig, gunstlos, beladen mit dem Haß der Menge und daher den Törichten und Gemeinen verächtlich." Da haben ihm die Autoritäten der Universität Freiheit der philosophischen Forschung gewährt, er

[1] de tripl. min. Gfrör. p. 20.

dankt ihnen, daß sie ihn mit vornehmem Sinn getragen und seinen Feinden kein Ohr geliehen.[1] Er spricht aber den Eindruck, welchen Deutschland im Jahrhundert der Reformation auf ihn machte, in höchst bemerkenswerten Worten aus. „Gewähre, o Juppiter, daß sie ihre eigenen Kräfte erkennen mögen und den Fleiß höheren Dingen zuwenden, dann werden sie nicht mehr Menschen, sondern Götter sein.“ An dieser Stätte von Luthers Wirksamkeit kommt über ihn das Gefühl der heroischen Größe desselben; „als der Stellvertreter des Höllenfürsten durch abergläubischen Kultus und stumpfsinnige Ignoranz das Weltall infizierte und keiner da war, der es wagte, der gefräßigsten Bestie entgegenzutreten und Trotz zu bieten: welcher sonstige Teil Europas und der Welt hätte uns jenen Alkiden hervorbringen können?“ „Gesehen hast du, o Luther, das Licht, den göttlichen Geist vernommen, bist dem auch Königen entsetzlichen Feinde waffenlos entgegengetreten, hast mit dem Wort ihn besiegt.“ Dies Gefühl der heroischen Größe Luthers als oratorische Phrase zu nehmen, ist kein Grund erfindlich. Bruno war, als er diese Worte niederschrieb, im Begriff, Wittenberg zu verlassen. Die Befreiungstat Luthers hob diesen sicher in seinen Augen aus der ganzen von ihm wenig respektierten Masse der Protestanten heraus. Indem er sie anerkannte, war darin keine Art von Zustimmung zu dem Glaubensprinzip der Reformation, das er damals wie immer verworfen hat.

Als er dann Wittenberg verließ, versuchte er vorübergehend bei Kaiser Rudolf II. in Prag sich eine Stellung zu erwerben. In Helmstädt gewann er die Gunst des Hofes, wurde aber vom Superintendenten exkommuniziert. In Frankfurt brachte er dann seit 1590 die Werke, die herangereift waren, zum Druck. Es war die zweite produktive Epoche seines Lebens, die Zeit männlicher Reife, doch unter dem Einfluß deutscher Gelehrtenluft, vielfach in sonderbaren mathematischen Grübeleien verloren. Die drei Hauptwerke dieser Epoche sind die Neubearbeitung seines italienischen Dialoges in dem Gedicht: über das Unermeßliche und Unzählbare, oder das Universum und die Welt, er schrieb es nach dem Vorbild seines geliebten Lukrez in lateinischen Hexametern, denen dann jedesmal nach italienischen Vorbildern prosaische Ausführungen folgen. Er begann es in Helmstädt und ging dann nach Frankfurt, es dort drucken zu lassen. Das zweite Werk war die Schrift: „über das dreifache Kleinste“, es wurde ebenfalls während seiner Anwesenheit in Frankfurt im Druck vollendet. Die dritte Schrift: „über Einheit, Zahl und Figur“ war eben in Druck neben der ersten gekommen, als er im Februar 1591 plötzlich Frankfurt verließ, seinem Verhängnis entgegen.

[1] Jord. Bruno, Opera latina rec. Fiorentino I 1. S. 22, 23.

VI.

Der Prozeß Brunos ist neuerdings aus venetianischen und römischen Akten der Inquisition aufgehellt worden. Man sieht jetzt, welches Gewicht die Kurie auf diese Sache legte, welche bedeutenden Köpfe bei der Behandlung derselben beteiligt waren, wie man von den denunziatorischen Aufzeichnungen des jungen venetianischen Edelmannes, welcher ihn in das Netz der großen Spinne Inquisition gelockt hatte, auf die Schriften Brunos zurückging, durch deren Übereinstimmung mit der Denunziation diese ja erst beglaubigt werden konnte und in der Hauptsache auch wirklich beglaubigt worden ist. Wenn Mocenigo ihn sagen hörte, daß ihm keine Religion gefalle, er wolle eine neue Sekte unter dem Namen der neuen Philosophie stiften, so ist auch die in Übereinstimmung mit einer Mitteilung des Priors des Karmeliterklosters in Frankfurt: „wenn er wolle, könne er es dahin bringen, daß die ganze Welt nur eine Religion habe", und beide Berichte stimmen mit seinen Schriften überein, nach welchen alle partikularen Religionen durch den Vernunftglauben aufgelöst und ersetzt werden sollen, so daß dieser dann als die Universalreligion zurückbleibt. Man bemerkt, daß Bruno seinerseits die bequeme doppelte Buchführung, welche philosophische und theologische Wahrheiten unterschied, benutzte und skrupellos gegen seine Überzeugung sich in letzter Beziehung unterwarf. Aber das ist nun das entscheidende Resultat dieser Akten, daß man in Rom sechs Jahre lang den Prozeß hinauszog, um ihm einen Widerruf seiner eigentlichen Philosophie abzugewinnen; daß er aber hierzu durch keine Art von Druck zu bestimmen gewesen ist. Dies entschied sein Schicksal. Wenn Erzählungen in Rom umliefen, er habe gesagt, daß er freiwillig als Märtyrer für die Wahrheit sterbe, so entsprach dies genau dem Sachverhalt. Am Morgen des 17. Februar 1600 ist er vor dem alten Theater des Pompejus verbrannt worden. Als man dem Sterbenden, von dem kein Schrei zu vernehmen war, ein Kruzifix vor die Augen hielt, wandte er sich mit finsterer Miene verächtlich von demselben ab.

DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE PANTHEISMUS NACH SEINEM GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG MIT DEN ÄLTEREN PANTHEISTISCHEN SYSTEMEN

Ich versuche darzustellen, in welchem Zusammenhang sich der europäische Pantheismus entwickelt hat. Ich möchte die äußeren Verbindungen aufzeigen, welche die einzelnen Systeme in der Kontinuität der philosophischen Tradition verknüpfen. Aber diese Tradition, welche den Späteren die Schriften der Früheren in die Hand gibt, ist doch nur die Bedingung, welche eine innere Entwicklung des Pantheismus zu neuen vollkommneren Formen ermöglicht hat. Die Entwicklung selber hängt von den Veränderungen der Kultur und dem Fortschreiten des wissenschaftlichen Geistes ab. Zugleich ist sie aber in der scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit der systematischen Formen von einer inneren Gesetzmäßigkeit beherrscht, welche in der Bewußtseinsstellung des Pantheismus gegründet ist. Eine in dem Problem selber enthaltene ruhelose Dialektik treibt immer neue Formen aus den alten hervor und läßt bei keiner erreichten Gestalt des systematischen Denkens dieses ausruhen. Die Darstellung dieses Zusammenhanges soll dann ermöglichen, Entstehung und Bedeutung des modernen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus ersichtlich zu machen, welcher in Deutschland durch Herder, Goethe, Schelling, Steffens, Oken, Schleiermacher und Hegel, von Geistern geringeren Ranges abgesehen, hervorgebracht worden ist.

Auch der Naturalismus und der naturalistisch orientierte Positivismus bilden einen solchen Typus der Lebens- und Weltanschauung, der sich in geschichtlicher Kontinuität gesetzmäßig entwickelt hat. Dieser Typus ist zunächst in dem Überwiegen der in der äußeren Erfahrung gegebenen physischen Wirklichkeit nach ihrer Masse und ihrer äußeren Wucht gegründet: die geistigen Tatsachen erscheinen wie Interpolationen in dem großen Texte der physischen Welt; tiefer noch darin, daß diese physische Welt zugleich der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeiten ist. So entsteht der Naturalismus des Altertums. Aber

von Protagoras ab treiben die Schwierigkeiten, welche in der äußeren Erfahrung der physischen Welt enthalten sind, in ruheloser Dialektik zur Ausbildung der positivistischen Systeme. Karneades schon verlegt die Gültigkeit der Erkenntnis aus der dem griechischen Geiste so gemäßen Relation von Abbilden eines objektiv Äußeren durch Vorstellungen hinüber in die Übereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander und mit den sie repräsentierenden Begriffen zu einem widerspruchslosen Zusammenhang. In diesem Begriff der höchsterreichbaren Wahrscheinlichkeit war ein Standpunkt gewonnen, von welchem aus gleichzeitig die Metaphysik aufgelöst und dem Erfahrungswissen ein wenn auch bescheidenes Maß von Geltung zugesichert werden konnte. Zugleich entwickelt sich allmählich der Begriff der Phänomenalität der in der äußeren Erfahrung gegebenen physischen Welt. Hobbes zuerst findet das positivistische Verfahren, mit dieser Einsicht die Begründung der Erkenntnis auf das in der äußeren Erfahrung Gegebene zu verbinden. Hume hat die akademische Skepsis von den radikalen Theorien des Pyrrhon und seiner Nachfolger unterschieden und sich als den Schüler dieses akademischen Zweifels bekannt. Er übernimmt von diesem die bloße empirische Tatsächlichkeit unsrer sinnlichen Organisation und des mit ihr zusammenhängenden Denkens, den Ersatz der Abbildungslehre durch Übereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander, den repräsentativen Charakter der Begriffe und die Bestimmung des Zieles der Erkenntnis des Wirklichen als Wahrscheinlichkeit. Von diesen Sätzen schreitet er selber nun fort zur Reduktion unserer Erkenntnismittel auf Assoziation und Eingewöhnung, zur Einschränkung der Erfahrungswissenschaft auf Gleichförmigkeiten der Konsistenz und Sukzession und zur universalen Geltung dieser Gleichförmigkeiten auch auf dem geistigen Gebiet. Nun treten d'Alembert und Turgot, die Begründer des Positivismus, auf, dies Wort in engerem Sinne genommen. Nicht wie Hartley und Hume zergliedern sie das Bewußtsein, sondern ihre Philosophie ist Generalisation aus der fortschreitenden Naturwissenschaft. Der Gesichtspunkt des empiristischen Phänomenalismus beherrscht Hume wie d'Alembert, und naturalistisch ist die Grundstimmung des einen und des anderen. D'Alembert und Turgot gehören der Enzyklopädie an; die Außenwelt, die Erkenntnis der physischen Regelmäßigkeiten ist auch ihnen der einzige Gegenstand strengen Wissens. Aber sie schränken den Materialismus durch den empiristischen Phänomenalismus ein, den Hobbes und Berkeley geschaffen hatten. Die Dynamik — so lehren d'Alembert und Lagrange — bedarf keiner Sätze, welche zu den Ursachen der physischen Phänomene und den Wesenheiten dieser Ursachen hinauslangen. Sie ist in sich ganz geschlossen als Darstellung der Regelmäßigkeiten der Phäno-

mene. Den Erscheinungen, welche in die Erfahrung fallen, sind als feste und eindeutige Abstraktionen die Begriffe von Raum und Zeit, Materie und Bewegung zu entnehmen, welche für die Anwendung der geometrischen Betrachtung wie des Kalküls auf die Natur erforderlich sind. Wie die Annahme einer Außenwelt sich nur rechtfertigt, weil sie die Voraussetzung unserer Induktionen für das logische Arrangement der Phänomene ist, so rechtfertigen sich auch die Begriffe, welche wir der Erkenntnis dieser Außenwelt zugrunde legen, durch ihre Brauchbarkeit. Die philosophische Generalisation aus diesem Fortschritt zieht zweierlei Konsequenzen. Dieser Fortschritt von der Einmischung metaphysischer Konzeptionen, insbesondere des Zweckbegriffs in das naturwissenschaftliche Denken zu dem nun gewonnenen Begriff der Naturerkenntnis ermöglicht eine neue Generalisation systematischer Art und eine solche von historischem Charakter. Die Wissenschaften bilden einen Zusammenhang, welcher von den abstraktesten Zweigen derselben im Verhältnis von Abhängigkeit fortschreitet. Die Philosophie ist das Bewußtsein dieses Zusammenhangs, und diese empiristische, alles Wissen in die Relationen der Phänomene einschließende Philosophie ist es, welche den metaphysischen Konzeptionen nun eben jetzt ein Ende macht, die noch in der Naturwissenschaft von Leibniz, den Newtonianern, Maupertuis und Euler fortwirkten. Das Ende einer langen metaphysischen Epoche, voll von unfruchtbaren Streitigkeiten und antinomischem Spekulieren. Nur ein Schritt war von da zum Dreistadiengesetz, das Turgot formulierte. Fassen wir zusammen: in dem Psychologismus von Hume, welcher die Fähigkeiten des Menschen auf elementare Einzelleistungen zurückführte, wie sie in dem Tierreich schon angelegt sind, nur dem Grade nach von menschlichem Seelenleben verschieden — Hobbes hatte dasselbe Prinzip der Gleichartigkeit von menschlichem und tierischem Seelenleben durch Betonung der logischen Fähigkeiten der Tiere zu begründen versucht — und in dem französischen Positivismus von d'Alembert und Lagrange, von Turgot und Condorcet hat in geschichtlicher Kontinuität ein Standpunkt sich entwickelt, welcher eine der großen typischen Weltanschauungen der Menschheit in unser modernes Denken hinein fortsetzt.

Eben ein solcher innerer Zusammenhang besteht in dem Typus der Weltansicht, die man möglichst allgemein als den Idealismus der Personalität oder der Freiheit bezeichnen kann, und verbindet Sokrates, das römische Denken und das christliche Glauben, die schottische Schule, Kant, Jakobi und Fichte, Maine de Biran und seine Schule, Hamilton und seine Nachfolger.[1]

[1] Über diesen Typus das Nähere Archiv XI 4, 579ff. (abgedruckt im nächsten Bande dieser Ausgabe).

Wie diese beiden Typen der Lebens- und Weltanschauung, so ist auch der Pantheismus der Ausdruck einer Lebensverfassung. Diese aber soll hier nicht vor unseren Untersuchungen dargestellt, sondern sie soll aus ihnen selber zur Erkenntnis gebracht werden. Diese Lebensverfassung wird Metaphysik und entwickelt einen Zusammenhang von Begriffen, welche nach der ihnen eigenen Dialektik immer neue Formen von Systemen fordern. Und so bilden diese metaphysischen Systeme eine Entwicklung, deren zurzeit höchster Punkt in dem entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus erreicht wird.

I.

Als Steffens seinen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus darstellte, ging er davon aus, daß dieser Monismus nur eine Erneuerung der ältesten griechischen Lehren sei. So ist auch Hölderlins dichterischer Pantheismus von dem Bewußtsein dieser Abkunft getragen. Aber auch wo die Erinnerung an diesen Ursprung nicht so lebendig ist, läßt sich der Zusammenhang erweisen, in welchem durch Mittelglieder alle pantheistischen Systeme untereinander und mit dem Altertum verbunden sind.

Durch die Aufgabe, welche die ältesten griechischen Monisten sich stellten, war sofort der evolutionistische Standpunkt gegeben. Sie wollten die Entstehung des Universums aus der göttlichen Einheit erklären So entwickeln sie ein System, welches die Ausbildung gesonderter Teile der Natur, die Entstehung der Erde und der Gestirne, auf der Erde dann die Entwicklung der organischen Lebewesen faßlich machen will.

In zwei Formen hat der griechische Monismus sich ausgebildet. Die eine derselben legt eine Weltkraft zugrunde. Die andere nimmt in der Verteilung des Weltstoffs unter den Atomen solche an, welche die Fähigkeit der Empfindung und willkürlichen Bewegung in sich tragen. Auf diesem Standpunkte glauben dann Leukipp, Demokrit, Epikur und Lucretius einer einheitlichen göttlichen Kraft entraten zu können.

Beide Formen des Monismus aber liegen den Naturerklärungen der folgenden Zeit zugrunde. Ja, stärker noch als Heraklit oder die Stoa hat die Welterklärung des Lucretius auf die nachfolgenden Systeme einer Evolution des Universums gewirkt. Buffon, Robinet, Diderot knüpfen an diese monistische Interpretation der Natur an.

Der pantheistische Monismus Griechenlands empfing seine vollkommenste Form in dem stoischen System. Dieses war über Heraklit vermittelst der aristotelischen Grundbegriffe hinausgegangen. Die Vernunft oder das Gesetz des Heraklit äußert sich in der Regelhaftigkeit, an welche der Fluß der Erscheinungen gebunden ist. Das Prinzip des Heraklit wurde nun als die Grundkraft aufgefaßt, welche jedem Ding einwohnt

und die Form desselben hervorbringt. Diese Grundkraft ist die Weltseele: selber ein feinster Stoff, aus dessen Umwandlungen alle anderen Stoffe hervorgehen; so wirkt sie in jedem Einzelding, als die Kraft, welche zweckmäßig an seinem Stoff sich als Form verwirklicht. Während die Stoffe am Einzelwesen wechseln, hat dasselbe seine Identität und Konstanz an dieser inneren Form. Diese belebt in einer Art von „Spannung" das Einzelwesen, und in Raumerfüllung, Gestalt und Qualität bestimmt sie dasselbe. An die Stelle der platonisch-aristotelischen Beziehung des Allgemeinen zum Besonderen tritt im Universum der Stoa die des Ganzen zu seinen Teilen. Die vernünftige Weltkraft äußert sich in dem Universum; sie determiniert jeden einzelnen Teil desselben zu seiner Form durch die Kraft, welche sie ihm mitteilt.

So wird hier zuerst mit klarem Bewußtsein ein dynamischer Pantheismus durchgebildet. Das einzelne Ding ist durch die ihm einwohnende Kraft und deren sich von seinem Mittelpunkte ausbreitende und wieder in ihn zurückkehrende willenartige Spannung eine Entelechie. Diese ist aber getragen und bestimmt durch die vernünftige Weltkraft, welche dem Universum immanent ist. Die in der unbewußten Zweckmäßigkeit der Natur wirksame, dann zu bewußtem Zweckwirken sich steigernde vernünftige Kraft ist sonach göttliche Weltseele; die Natur muß dynamisch begriffen werden; der Mensch ist in diesem Naturzusammenhang determiniert. Das Universum ist ein Ganzes: inhaltlich gleichartig, da sein ganzer Stoff in Umwandlungen der einheitlichen Stoffkraft entsteht, einheitlich, da diese Stoffkraft als Weltseele an jedem Punkte gegenwärtig ist und es an jedem Punkte bestimmt. Jeder Teil desselben ist beseelt, zweckmäßig und organisch, da die einwohnende Kraft seine Form bestimmt.

Dieser antike pantheistische Monismus bildet die fortwirkende Grundlage des modernen. Die Hauptrepräsentanten des pantheistischen Monismus von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ab bis in die ersten Dezennien des 18. hinein, Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury, sind von ihm bestimmt worden.

Aus dem Altertum kam überhaupt das Prinzip der Einheit des gesamten Universums. Die Gleichartigkeit der Weltkörper ihrem Stoffe nach war von Anaxagoras erschlossen worden, und sie wurde von Demokrit und seinen Nachfolgern festgehalten. Erhaltung der Masse und die Unfaßlichkeit von Vermehrung oder Verminderung der Bewegungsgröße waren in den Prämissen des Demokrit enthalten. Die Zurückführung des Zusammenhangs und der Ordnung in den Naturerscheinungen auf die Einheit einer das Universum belebenden Kraft wurde einmütig von Xenophanes, Heraklit und der Stoa gelehrt. Ein zweites Prin-

zip dieses Standpunktes war die Immanenz der Naturdinge in dieser einheitlichen Kraft; es ist in Xenophanes und in Heraklit enthalten. Das dritte Prinzip des pantheistischen Monismus lag in der Auffassung des Universums als einer von Vernunftkraft beseelten Organisation. Dies Prinzip war in den Sätzen der Stoa zuerst entwickelt, und es gibt der Naturansicht der Stoa ihre selbständige Bedeutung. Nach dieser Naturansicht war in jedem Ding eine zweckmäßig wirkende seelenartige Kraft, die sich in seiner Form äußert. Ist dies der damalige Begriff des Organischen, so war für sie jeder Teil des Universums organisch, nämlich durch eine seelische Kraft erscheinen seine materiellen Bestandteile zur Form eines Ganzen gebildet.

Der antike Monismus, als Prinzip der Welterklärung, hat seine andere Form in der mechanischen Welterklärung des Demokrit. Diese geht nun aber in die hylozoistische Interpretation der Welt über durch die Annahme, daß Seelenatome innerhalb des Universums allzerstreut auftreten und der Erklärungsgrund von Leben, Empfindung und willkürlicher Bewegung sind. Der Pantheismus nimmt ein organisierendes göttliches Lebensprinzip an; der hylozoistische Atomismus zerstreut die Lebens- und Empfindungseinheiten durch die Materie. Gerade dieser Standpunkt hat nun im Altertum, soweit unsere Quellen urteilen lassen, am meisten folgerichtig Grundvorstellungen der Evolution vertreten: Entwicklung der Erde, Urzeugung des organischen Lebens, Aufeinanderfolge organischer Gebilde von zunehmender Vollkommenheit und Entwicklung des Menschen aus tierischen Zuständen. Ein Dichter ist der Vermittler dieser monistischen, evolutionistischen Welterklärung an die neueren Völker geworden.

Das Universum unendlich, gleichartig, konstant in seinen Massen, rastlos in Veränderung begriffen. In diesem unermeßlichen von Atomen erfüllten Raum, in welchem noch nicht fest zu dauernden Bildungen verbundene oder aus dem Zerfall von Welten zerstreute Atome sich bewegen, zahllose Welten in verschiedenen Stadien ihres zeitlichen Verlaufes. Die Erde selber hat in der ersten Kraft der Jugend die Welt der Pflanzen und tierischen Lebewesen hervorgebracht und altert nun. Das Prinzip für die Erklärung der dauernden Gebilde ist nicht, daß eine planmäßig wirkende Kraft das Dauernde und Lebensfähige hervorgebracht hat, sondern umgekehrt: unermeßlich ist die Menge der Atome und die Möglichkeiten von Kombination ihrer Bewegungen; die Atome „durchproben jede Art von Bewegung und Verbindung"; so mußten unter diesen zahllosen Möglichkeiten auch solche verwirklicht werden, wie sie der Bestand unserer Erde, die Bedingungen für Organismen auf ihr und

deren fortwirkendes Leben enthält.[1] So enthält dieses System zuerst ein erklärendes Prinzip für die auch von Älteren angenommene Entwicklung lebens- und fortpflanzungsfähiger Organismen aus unvollkommenen ersten Versuchen. Die noch jugendkräftige Erde bringt in einer generatio aequivoca organische Bildungen hervor. Und nun wirkt das angegebene Prinzip als ein solches der Auswahl des den vorhandenen Lebensbedingungen Angepaßten. Die Bedeutung dieser Lehre liegt also in einer Erklärung aus mechanischer Kausalität. Sie teilt mit den älteren griechischen Philosophen die Aufgabe, evolutionistisch aus den Bedingungen der Erde und ihrer Atmosphäre die organische Welt abzuleiten. Sie wird mit ihnen auf die Annahme eines Fortgangs vom Unzweckmäßigen, Lebensunfähigen zu dem Lebens- und Fortpflanzungsfähigen geführt. Sie zuerst führt aber das Prinzip mechanischer Kausalität zur Erklärung ein. Hier ist nun aber die Grenze. Wenn von keinem älteren Philosophen nachgewiesen werden kann, daß er die aufsteigende Entwicklung der organischen Welt als durch die Fortpflanzung vermittelt sich dachte: bei Lukrez ist der Mangel jeder Vorstellung solcher Art ganz augenscheinlich. Vielmehr brachte die jugendliche Erde organische Formen in grenzenloser Masse hervor; sie bedeckten die ganze Erde; eine Art von Auswahl aus diesen Gebilden durch mechanische Kausalität fand statt: nur die, welche fähig waren, unter den gegebenen Bedingungen sich zu erhalten und fortzupflanzen, überlebten, und diese sind nun die seitdem bestehenden Gattungen und Arten; daß keine neuen in geschichtlicher Zeit entstanden, ist die Folge davon, daß die Erde altert. Eines unter diesen Gebilden ist der Mensch, und bei ihm erst setzt Lukrez ein mit einer Entwicklung aus tierartigem Anfangszustand zu höheren Stufen in der Abfolge der Deszendenz.

Lukrez hat nun aber diese verstandesmäßige Interpretation des Universums zur Andacht an die schaffende Naturkraft verklärt. Seine Feuerseele hat mächtiger als irgendeiner seiner Vorgänger seit Ennius die Befreiung der römischen Gesellschaft von der Götterangst durch naturwissenschaftliches Denken erstrebt. Doch war es nicht allein dieser ungestüme Wille der Befreiung des Geistes, wie er in den Worten über Epikur gleich am Beginn der Dichtung sich ausspricht, was ihn zum Dichter der atomistischen Erklärung des Weltalls gemacht hat. Ein anderes Moment lag in den politischen Umständen, unter denen er schrieb. In diesen Zeiten der untergehenden Republik erschien jeder politische Zustand schwankend. Keine Freude an der Ordnung des politischen Lebens konnte aufkommen; ja der Eindruck der Menschen selbst, die auf

[1] De nat. rer. l. I 1021—1034.

dieser politischen Bühne wirkten, mußte die Auflösung jeder idealistischen Lebensauffassung in dem Dichter befördern, ganz wie dies in den letzten wüsten Zeiten des 'ancien régime' in Frankreich der Fall war. Auch dies mochte ihn zur Abwendung von der politischen Welt, zur Hingabe an die naturalistische Weltauffassung führen. Das alles wirkte in ihm. Aber das Erlebnis in dieser großen einsamen Seele reicht in ganz andere Tiefen, die geschichtliche Relation derselben mit der atomistischen Weltansicht war eine positive: er erlebte die befreiende Macht der großen astronomischen kosmischen Weltansicht, welche der griechische Geist hervorgebracht hatte und die — was man auch sonst über Epikur sage — in keinem System, welches damals noch gelesen und benutzt wurde, so mächtig als in diesem ausgedrückt war. Die Anschauung des unendlichen Universums, seiner einfachen ewigen Gesetze, wie aus der zerstreuten Materie nach diesen Gesetzen Weltsysteme sich bilden, wie die Gestirne wachsen und altern, wie sie mit Pflanzen sich bedecken, eine tierische und menschliche Welt hervorbringen und entwickeln, die Versenkung in dieses unermeßliche Schauspiel ließ ihn tief unter sich die politischen Intrigen und die armseligen Götterpuppen seines Volkes gewahren: ja das Einzelleben selber mit seinem Durst nach Genuß und Macht, mit seinen rastlosen Leidenschaften, das Spiel dieser Einzelexistenzen auf dem römischen Theater schrumpfte unter diesem kosmischen Gesichtspunkt zusammen. Diese Gemütsverfassung, welche der kosmische Gesichtspunkt des atomistischen Weltsystems in ihm hervorrief, ließ ihm als den höchsten aller Stoffe, nach dem ein Dichter greifen kann, das Weltall, als den schönsten Lorbeer, der noch einem Poeten aufbehalten sei, die dichterische Verklärung des Kosmos erscheinen.

So hat auch Goethe über die Darstellung des Menschlichen, Allzumenschlichen sich erheben wollen in einem Gedicht über das Weltall, welches seine naturwissenschaftlichen Forschungen zusammenfassen sollte. Dem Konflikt zwischen dieser höchsten dichterischen Intention und der unvermeidlichen Prosa der Naturerklärung ist Lukrez so gut verfallen als Goethe in seinen zwei Gedichten über die Metamorphose. Höchste poetische Wirkungen und öde Strecken atomistischer Naturerklärung liegen da nebeneinander. Eben diese Andacht zur schaffenden Naturkraft führt aber auch den Dichter über den Philosophen hinaus, nicht nur in dem berühmten Proömium, das unter dem Bilde der Venus die schaffende Naturkraft feiert: „Fromm ist, wer gefaßten Geistes auf das Weltall blickt.“ So konnte der Pantheismus aller kommenden Zeiten in Lukrez tiefe Motive der ihm eigenen Religiosität finden.

II.

Die Entstehung des modernen europäischen Pantheismus ist nicht das Werk eines einzelnen Mannes, sondern der geistigen Umwälzung, welche auf das große 13. Jahrhundert und die höchste Machtentfaltung des mittelalterlichen Geistes in demselben folgt und beinahe drei Jahrhunderte erfüllt.

Die höchste Entwicklung des mittelalterlichen Geistes entspringt in der Wechselwirkung der arabischen Philosophie und des von ihr erneuerten Aristoteles mit dem Denken der abendländischen Christenheit. Mit dem Ende des 12. Jahrhunderts ist dieser Vorgang in voller Wirksamkeit. An dem Beginn des neuen Jahrhunderts steht der Parzifal Wolframs von Eschenbach, welcher damals begonnen wurde, dann das Wirken des Franz von Assisi, das zu derselben Zeit anhebt. Die Franziskanerbewegung wird zur Trägerin der neuen mystischen Religiosität. Die mittlere Zeit des Jahrhunderts ist erfüllt von der Arbeit der großen realistischen Scholastik. Getragen von der Tatsache der Übereinstimmung einer idealistischen Metaphysik bei den Griechen, Arabern und Juden, strebt sie den Ausgleich dieser natürlichen Theologie und der sie vollendenden christlichen Offenbarung herbeizuführen. Aber kaum vollzogen, wurde dieser Ausgleich von der Mystik wieder aufgelöst, die in Duns Scotus und Occam neue Waffen gewann.

Schon das psychologisch-erkenntnistheoretische Bewußtsein, daß Gottesglaube und Gottesliebe des Christentums in Gefühl und Wille, nicht in logischer Argumentation gegründet seien, mußte der Mystik im mittelalterlichen Geiste den Sieg über die Scholastik geben. Dieses Bewußtsein war getragen und erhalten von der Tradition des Neuplatonismus und von der auf sie gegründeten romanischen Mystik der religiösen Erkenntnisstufen in den Viktorinern. Es machte sich in neuem selbständigen Anfang gesteigert geltend in der Nachbildung des armen Lebens Christi durch die Franziskanerreligiosität. Die Mystik, welche so der entwickelten Scholastik gegenüber auf den Gemütsursprung der Religiosität sich besinnt, ist auf Grund der franziskanischen Frömmigkeit gleichzeitig mit Thomas von dem Franziskanergeneral Bonaventura im Geiste der Viktoriner fortgebildet worden. Auf dem Boden des realistischen Standpunktes gelangte sie an der Grenze des 13. und 14. Jahrhunderts in Dante zu dichterischer Darstellung. In den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts empfing sie durch Meister Eckhart ihre metaphysische Form. In dieser nun brechen schon durch die mystische Tradition die eigentümlichen Züge des modernen Pantheismus hindurch. Dieser christliche Pantheismus macht gleichsam vom festen Dogma aus den

Weg rückwärts zu den metaphysischen Relationen, aus denen dies Dogma sich gebildet hatte. Das so erneuerte metaphysische Schema gehört dem mythischen Denken der Alten Welt an und ist durch den modernen Entwicklungsgedanken definitiv beseitigt. Aber in der veralteten Begriffsordnung der von dem Erst-Einen absteigenden Stufen manifestiert sich in dieser Mystik Eckharts philosophisch zuerst die Lebensverfassung des germanischen Geistes. Etwas, das über das Eins und Erste des Neuplatonismus und seine Bestimmung durch Negation, über die Gliederung der Formen der Emanation hinausreicht: diese Formen verschwimmen in dem unbestimmten Gefühl grenzenloser Kraft, einer quellenden Machtfülle der Natur, eines unbegrenzten Strebens der Person. Die substantial gefaßten Daseinsstufen lösen sich. Naturmacht, die in Nebeln, Schnee, Stürmen und Gewittern sich formlos ungeheuer manifestiert. In sich zurückgedrängte, gesteigerte Energie des Menschen. Nicht Form, sondern Kraft; nicht begrenzende Anschauung, sondern Wille; nicht Ideal der Grenze, sondern die Unendlichkeit als das Vollkommene. Ein Zug hiervon ist in allen höchsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts als ein Neues enthalten: das Erbe der nordischen Völker, das auch in Oberitalien wirksam ist.

Eben dieser Abschluß des 13. Jahrhunderts und der Beginn des 14. sah dann aber schon die Durchbildung des franziskanischen Geistes zu erkenntnistheoretischer und metaphysischer Bestimmtheit in dem scharfsichtigsten aller Scholastiker, dem Franziskaner Duns Scotus. Er schafft die erkenntnistheoretische, psychologische und metaphysische Begründung der praktischen Mystik. Diese erhält nunmehr wissenschaftlich die Freiheit der Entwicklung, welche ihren Sieg und ihre Bewegung bis zu Luther hin ermöglicht. Und das letzte Werk dieser großen einheitlichen Bewegung ist der Nominalismus des Franziskaners Wilhelm von Occam, welcher in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts sich ausbildet. In dem Umkreis seines Wirkens ändern sich nun die Kategorien, durch welche die Welt aufgefaßt wird. Dieser Vorgang hat aber doch auch wieder das Hervorquellen gleichsam des Pantheismus aus der neuplatonischen Mystik in den germanisch-romanischen Völkern zum Hintergrunde. Amalrich von Bene, David von Dinant, der noch Bruno beschäftigt, zeigen so gut als Avicebron die Konsequenzen des neuplatonischen Bestandteils in dem System der substantialen Formen. Dies war ein starkes Moment für die Abwendung der christlichen Religiosität von Albertus und Thomas.

Aber in allem dem doch eine bestimmte Grenze dieses 13. Jahrhunderts!

Der Dualismus mönchischer Abnegation und ritterlich-höfischer Welt-

freude, kirchlicher Weltverneinung und Weltherrschaftsanforderung, einer sublunarischen Naturordnung und der ihr transzendenten Welt des Äthers, der Gestirnsphären und der göttlichen Kräfte erfüllt alle diese Erscheinungen der höchsten Stufe des mitteralterlichen Geistes in Religiosität, Philosophie und Dichtung. Wie aus einer transzendenten Welt die Kräfte der Sakramente herabfließen gleichsam: so ist und bleibt die Loslösung der Seele vom Diesseits in der Abnegation das höchste Ideal. So war das folgerichtige Ergebnis der Sieg der aus dem Neuplatonismus erwachsenen spekulativen Mystik oder auch der vom Nominalismus nun neubegründeten praktischen Mystik des Willensverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen: in beidem Transzendenz und Abnegation. Es ist umsonst, in Erscheinungen wie dem Sonnenlied des heiligen Franz oder der Mystik Eckharts ein Hinausgehen über die mittelalterliche Weltverneinung erblicken zu wollen.

Erst durch die Veränderungen des wirtschaftlichen Lebens wie der sozialen Ordnungen und durch die Macht des bürgerlichen Daseins in den Städten wurde dieser Fortgang vollzogen. Das zwiespältige mittelalterliche Ideal in seiner ritterlichen und mönchischen Form wurde zurückgedrängt durch die Arbeit des Bürgers. In dieser war dann auch die Verbindung von Eingriff in die Natur und wissenschaftlich angelegtem Nachdenken enthalten, welche Erfindung, mechanische Hilfsmittel, Experiment und ihnen entsprechende Denkformen hervorbrachte. So hat diese Zeit, welche von den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts bis zu dem Beginn des 17. verläuft, eine totale Verschiebung des Interesses vollbracht: aus der Jenseitigkeit in das Diesseits der Selbsterkenntnis, der Erfassung des Menschen, des Studiums der Natur, der Anerkennung des selbständigen Wertes der Wirklichkeit, des Wertes der Arbeit für sie in Beruf, in einheitlicher, weltlicher Bildung, in Segen und Glück des Lebens inmitten der Ordnungen des Wirklichen. Diese sich allmählich vollziehende Änderung der Kultur hat erst den modernen Pantheismus möglich gemacht. Ja in ihm ist eine wichtige Ausdrucksform dieses neuen Kulturbewußtseins enthalten. — Diese dritthalb Jahrhunderte haben kein dauerndes philosophisches System hervorgebracht. Aber alles, was die Zeit bewegt, wird durch philosophische Schriften von höchster aktueller Bedeutung zum Ausdruck gebracht. Gerade in dieser Epoche zeigt sich besonders klar die Funktion der Philosophie, die inneren Antriebe einer Kultur zum Bewußtsein ihrer selbst zu erheben und so dieser Kulturbewegung die Klarheit ihrer Ziele und die Energie ihres Wollens zu verstärken, ihr die letzten Generalisationen der erworbenen Begriffe auszubilden.

Drei große Bewegungen erfüllen diese Jahrhunderte vornehmlich.

Die erste dieser Bewegungen ist die Ausbildung des Städtewesens und der nationalen Staaten des neueren Europa. Sie ist begleitet von der politischen Schriftstellerei, die in Machiavelli und Guicciardini anhebt, an diese schließen sich die Vertreter der neuen weltlichen Staatsräson in Venedig und dem Frankreich Richelieus. Aus dem Bewußtsein der neuen Zeit, aus den sozialen Gärungen, wie sie die Erneuerung des christlichen Ideals in Spiritualisten und Wiedertäufern wie Savonarola hervorbringt, entstehen die neuen Staatsideale und Staatsromane in der Literatur. Von den im Leben wirksamen sozial-kirchlichen Träumen der Bauern, Spiritualisten, Wiedertäufer und Savonarolas reicht ein Zusammenhang bis zu den Staatsromanen eines Thomas Morus und Campanella. Die höchsten Schöpfungen dieser Bewegung in philosophischem Sinne sind aber die Lehre des Bodin von der Souveränität des Staats, der Aufbau eines Staatsrechts in der Politik des Althusius, gegründet in dem Prinzip, daß die Majestätsrechte dem sozialen Körper selbst ursprünglich eigen sind, und die allgemeine Jurisprudenz, das Staats- und Völkerrecht des Hugo de Groot. In diesen Werken ist die Erkenntnis der politischen Wirklichkeit von allen kirchlichen Begriffen losgelöst und auf die in dieser Wirklichkeit selbst waltende Vernunft gegründet. Ein Vorgang von unermeßlicher Bedeutung für die Verlegung der letzten Beweggründe des Denkens und des von ihm geleiteten Handelns herüber aus aller Transzendenz in das Wirkliche. Der Pantheismus ist dann nur die systematische Konsequenz hieraus: die Verlegung der ganzen Vernunft in die Wirklichkeit.

Die zweite dieser Bewegungen ist die Ausbildung der großen Kunst und Dichtung in Europa. Zwischen der theologischen Epoche der neueren Völker und ihrer wissenschaftlichen liegt die ästhetische. Sie ist in der Verbindung der vorhandenen volkstümlichen künstlerischen Antriebe mit dem Formensinn des Altertums gegründet. Beginnend mit Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Lorenzo Ghiberti, dann etwas darnach Donatello, reicht sie bis in die ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts, bis zu Galilei und Descartes, deren Zeitgenossen noch die letzten großen Repräsentanten der künstlerischen Epoche waren: Velasquez, Rembrandt und Murillo, Calderon, Corneille und Milton. Auch hier ist der Geist der neuen Völker die schöpferische Macht, welche der Formensprache der Alten sich bemächtigt. Er äußert sich in der schlanken Kraft der Gestalten Donatellos, in der Betonung der Bewegung von Lionardo ab, in dem Zusammengesetzten der Seelenstimmung, überwiegender dann noch in dem Charakteristischen der nordischen Kunst. Kunst und Dichtung sind das erste Organ, Wirklichkeit zu gewahren, welches vor der Wissenschaft sich ausbildet. Selbsterkenntnis, Studium des Menschen, gegen-

ständliche Erfassung der Natur haben in ihr sich entwickelt. Und wie ihre geistige Anschauung sich des Diesseitigen bemächtigt, so verlegt sie auch in die Diesseitigkeit die Werte, welche die christliche Religiosität dem Opfer und dem Jenseits vorbehalten hatte. So ist in dieser großen Kunst die Bejahung des Lebens schon enthalten, welche der Pantheismus des Giordano Bruno zum Ausdruck gebracht hat. Der Mensch wendet sich in ihr nicht von der veränderlichen Natur zu ihrem Urgrund in Gott, sondern schaut diesen in dem Reichtum und der Schönheitsherrlichkeit der Welt. Hiervon ist dann der Ausdruck der Pantheismus der Renaissance in den italienischen Naturphilosophen und Giordano Bruno. Die große Kunst und Dichtung dieser drei Jahrhunderte ist nach der theologischen Epoche die zweite Form, in welcher die neueren Völker eine Welt- und Lebensanschauung ausgesprochen haben. Der letzte Glanz dieser Kunst mischt sich in den ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts mit dem Sonnenaufgang des wissenschaftlichen Geistes, welcher die Wirklichkeit aus ihren eigenen Tatsachen denkend erfaßt.

Die dritte der Bewegungen dieser Epoche vollzieht sich innerhalb der christlichen Religiosität und der Kirche.

Die eine Form derselben war von der kirchlichen Aristokratie selber, den hohen Geistlichen und den Häuptern der Universitäten getragen. Ihnen war die Papstordnung und die scholastische Kunst zu enge geworden. In der Verbindung der siegreichen Mystik, des Nominalismus und der Renaissance entsteht eine Auffassung der Welt durch neue Kategorien. Sie äußert sich in Pierre d'Ailly, Gerson, Raymund von Sabunde, am stärksten aber in Nicolaus von Cusa. Das Verhältnis Gottes zur Welt und dem Menschen wird nun nicht unter den Kategorien transzendenter Formen und ihrer emanativ oder schöpferisch hervorgebrachten Darstellung in der Wirklichkeit vorherrschend aufgefaßt: immer stärker machen sich die Kategorien des Ganzen, seiner Einheit und seiner Teile geltend, welche die Anschauungsform des Pantheismus bestimmen. Der größte unter diesen Kirchenfürsten, die damals, in ganz Europa zu Hause, die Bildung der Zeit in sich vereinigen, der Deutsche Nicolaus von Cusa, entwickelt schon die Grundbegriffe der neuen pantheistischen Weltansicht. Die Unendlichkeit Gottes, die Koinzidenz der in der Welt enthaltenen Gegensätze in ihm. Das Verhältnis der Welt zu Gott als das der Explikation des in ihm zusammengezogen Enthaltenen. Das Verhältnis des Einzeldinges und der Einzelperson zu dem einheitlichen göttlichen Geiste als das der Repräsentation des Unendlichen in der eingeschränkten Form des Individuums, nach welchem dies Individuum in zusammengezogener Weise das göttliche Sein in sich faßt und abspiegelt. Die Denkform des Pantheismus, welcher in der Vielheit der Erscheinungen

überall die Einheit als ihr immanent erblickt und die Teile aus dem Ganzen faßlich macht, bestimmt überall sein Erkennen. Nur daß dies alles in noch ungeschlichtetem Streit mit den Begriffen der Schöpfung und der Emanation liegt.

In denselben Kreisen dieser Aristokratie der neuen Bildung entwickelte sich der universale Theismus. Dieser war von Anfang an und logisch notwendig mit dem philosophischen Gedanken der Immanenz Gottes im Universum als seiner theologischen Ergänzung verbunden. Seitdem Sarazenen, jüdische Philosophen, Vertreter des griechischen Idealismus und Christen sich gegenseitig auseinandersetzten, von dem Hofe Friedrichs des Zweiten ab, mußte der Begriff einer universalen Religion, einer Offenbarung der Gottheit bei allen Völkern sich entwickeln. In der Lehre von der Immanenz der Gottheit im Universum fand er nun seine metaphysische Grundlage. Lorenzo de'Medici, Pico von Mirandola, die Florentiner Akademie, die deutschen Spiritualisten, Jean Bodin vertreten ihn in verschiedener Weise. Eine großartige, in der kirchlichen Aristokratie selber sich vollziehende Bewegung! Aber sie geriet schon durch die mit ihr verbundenen kirchenpolitischen Ideale in Konflikt mit dem Papsttum. Zog sie ihre philosophischen Konsequenzen, so mußte sie sich von dem Dogma aller Konfessionen in einem Sebastian Frank oder Bodin loslösen. Ihr ruhiger Fortgang wurde aber auch von einer ganz anders gearteten unterbrochen.

Als die von unten wirksame volkstümliche Bewegung, die in der Franziskanerreligiosität, den Laiengenossenschaften, der praktischen Mystik unter deren Einverständnis mit Duns Scotus und Occam sich entwickelt hatte, in der Reformation zum Siege gelangte, hat das Lebensverhältnis der göttlichen zur menschlichen Person den neuen Glauben bestimmt, den pantheistischen Zug des Spiritualismus verdrängt, und in den nordisch-protestantischen Ländern hat auf lange hinaus der Kern dieser Religionsform, der Idealismus der Schöpfung, der Person und der Freiheit, jede pantheistische Regung zurückgedrängt oder in die Opposition zu dem herrschenden Geiste getrieben. Und in dem Ringen mit dieser protestantischen Religiosität hat die katholische Kirche die Aufklärung des Erasmus und die pantheistischen Strebungen ihrer fortgeschrittensten Geister ausgestoßen. Daher, als nun gegen das Ende dieses Zeitraums der ganze Geist der italienischen Renaissance sich wie in einer Formel in dem Pantheismus des Giordano Bruno zusammenfaßte, dieser gleicherweise in Genf, Wittenberg, Helmstädt, Paris wie in seiner italienischen Heimat keinen Boden zu leben oder zu wirken gefunden hat. Bis dann die Inquisition in ihre weit ausgespannten Netze ihn hineinzog, und er der hereinbrechenden Gegenreformation Italiens erlag.

Die mächtigen Bewegungen, in welchen so für die Menschen dieser Jahrhunderte der Schwerpunkt ihres Daseins aus dem Jenseits herüberrückte in diese Wirklichkeit, in die Gründung nationaler Staaten, in die Anschauung und Zergliederung der Wirklichkeit, in die Verklärung des Diesseits mit allem Glanz der Schönheit, in die Erfüllung des natürlichen Kreises unseres Daseins in Familie, Beruf und staatlichem Zusammenhang — die größte Umwertung aller Werte, welche die neueren Völker vollzogen — waren in jedem Stadium von der Einwirkung der antiken Literatur und Kunst begleitet. Was die verwandte griechische Polis aus den Menschen gemacht hatte, verstanden nun zuerst wieder diese Bürger von Florenz und Venedig, von Nürnberg und Augsburg. Was die römischen Menschen politisch gedacht und vollbracht hatten, wurde als verwandt von den Staatsmännern der neuen nationalen Staaten begriffen. Die Existenz dieser neuen Menschen erlangte ein Bewußtsein ihrer selbst und Freiheit ihrer Betätigung an der Philosophie der Stoiker, Epikureer, Skeptiker, Platoniker und Pythagoreer.

III.

Alle die Momente, welche in diesem Zeitraum in Kraft waren, haben auf den Geist des Giordano Bruno gewirkt. In Nicolaus von Cusa waren die neuen Grundbegriffe, die zum Pantheismus hinführten, gleichsam konzentriert. Die Abneigung gegen Aristoteles und der Rückgang auf die ältesten hylozoistischen Systeme der Griechen war eine verbreitete Stimmung der Zeit. Die italienische Naturphilosophie vor ihm brachte die Stoa und Galen ihm nahe. Er war von dem Gedanken erfüllt, daß in aller wahren Philosophie im Grunde ein einziges System sich manifestiert. Ihm standen alle die Quellen über die alten Philosophen, aus denen auch wir heute schöpfen, bis auf eine kleine Zahl später aufgedeckter zur Verfügung; mittelalterliche Philosophen der Christenheit, des Islam wie des Judentums wurden von ihm benutzt, und aus dem breiten Strom des Neuplatonismus und Neupythagoreismus seiner Zeit konnte er schöpfen. Lebendigen Atem empfing das alles in seinem Geiste durch den künstlerischen Genius der Renaissance. Das Entscheidende war aber: in der Astronomie des Copernicus lag die Möglichkeit, die Anschauungen über den Kosmos, welche er in seinem Lucretius fand, wissenschaftlich weiterzubilden.

Die Grundlage des neueren europäischen Pantheismus ist die Einsicht in die Gleichartigkeit und den kontinuierlichen Zusammenhang aller Teile des Universums. Die Gleichartigkeit der Massen, welche in ihm verteilt sind, folgerecht die Einheit der Gesetzgebung in allen Teilen desselben wird gegenüber dem Dualismus einer sublunarischen

und einer transzendenten Welt behauptet. Dieser Satz war zusammen mit dem von der Erhaltung der physischen Elemente, sonach auch des Inbegriffs der physischen Masse des Universums, schon von Anaxagoras und der atomistischen Schule vertreten worden.

Das Weltbild, das uns bei Demokrit, Epikur und Lucretius entgegentritt, zeigt bereits mehrere Hauptzüge des modernen naturwissenschaftlichen Denkens. Schon Demokrit war im Besitz einiger Hauptprinzipien der allgemeinen Naturlehre. Das, was er als Wirklichkeit erkennt, die im leeren Raume zerstreuten, in Ruhe oder Bewegung begriffenen Atome, ist gleichartig durch das Universum verteilt. Die Veränderungen in diesem Ganzen sind nirgend zufällig oder willkürlich, sondern notwendig; die Natur wirkt mit der Notwendigkeit, die im logischen und ursächlichen Zusammenhang enthalten ist. Die Zurückführung dieser Kausalbeziehungen auf ein zweckmässig Wirkendes, sonach die Anwendung der Zweckbegriffe wird ausgeschlossen. Die Erhaltung der Masse im Weltall ist durch die Formel, welche Entstehen oder Vergehen der Bestandteile ausschließt, und durch den Begriff des Atoms gegeben.[1] Die Aufgabe der Naturerkenntnis, aus den gegebenen Wahrnehmungen den Zusammenhang des objektiv Wirklichen abzuleiten, ist von ihm klar erkannt. Aus den Voraussetzungen der Atomistik folgern die Epikureer nun das Weltbild, welches für den ganzen europäischen Pantheismus den Ausgangspunkt bildet. Durch die Annahme einer unendlichen Zahl der Atome und einer unbegrenzten Möglichkeit von Atomverbindungen im unendlichen Raume ist zunächst die grenzenlose Zahl der Weltsysteme gegeben. Ebenso folgt aus den Voraussetzungen der Atomistik die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der einzelnen Weltsysteme, und, da die Verteilung der Atome, an welche Leben und Denken gebunden ist, durch keine Regel auf die Erde eingeschränkt werden kann, so ist der Gedanke, daß Leben und Denken sich auch in den anderen Weltsystemen entwickle, nicht abzuweisen.

In der ganzen Übergangszeit, welcher Bruno angehört, verbindet sich nun mit diesem Weltbilde, es modifizierend, die stoische Grundvorstellung des durch das Universum verbreiteten göttlichen Feuers

---

[1] Lucretius II 296 ff.:

'nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde.
quapropter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur.'

Hier und in den folgenden Versen ist auch eine unbestimmte Vorstellung von einer Konstanz, welche in den Bewegungen der Atome enthalten ist, ausgedrückt.

(Äthers) als des Trägers der Bildungskräfte desselben.[1] Dieses Weltbild empfing nun aber erst seine völlige Durchbildung von der Entdeckung des Copernicus aus. Durch ihn wurde die Kosmographie des Aristoteles, Ptolemaios und der mittelalterlichen Theologie definitiv aufgehoben. Die Stellung der Erde im Mittelpunkte der Welt war unhaltbar geworden; ja einen Mittelpunkt des Universums konnte es nun überhaupt nicht mehr geben, wenn die Folgerungen aus der neuen Astronomie gezogen wurden. Denn in diesem Universum sind unzählige Weltsysteme verteilt.[2] Der Sinnenschein in bezug auf Ruhe oder Bewegung der Weltkörper muß durch das Denken aufgehoben werden.[3] Die räumliche Unterscheidung einer vergänglichen und unvollkommenen Ordnung auf der Erde und einer an anderem Stoff nach vollkommeneren Gesetzen wirksamen höheren Ordnung, in welcher die Astronomie des Aristoteles und Ptolemaios mit der Transzendenz des Christentums sich verbunden hatten, war nun gefallen.

So entsteht das Weltbild des Bruno. Der Unterschied der Erde und der Gestirne ist durch unseren Standort bedingt. Könnten wir uns von diesem immer weiter entfernen, so würde unsere Erde uns ebenfalls zu einem Gestirn werden. Die Erde umkreist samt den anderen Planeten die Sonne. Dieses Sonnensystem ist aber nur eines unter unzähligen Weltsystemen, welche in dem unermeßlichen Äther verteilt sind.[4] Denn Giordano Bruno denkt sich das Wirkliche als ein physisches Kontinuum ohne Grenzen. Dasselbe besteht aus dem Äther, welcher ein ausgedehntes Wirkliches ist. Aber von den eigentlichen Körpern ist er durch das Merkmal unterschieden, sinnlich wahrnehmbaren Widerstand nicht zu leisten. Er durchdringt alle Körper, ist innerhalb jedes Dings, umgibt sie alle, in ihm befinden sich die Weltsysteme, er selbst aber ist von nichts anderem begrenzt.[5] Eine Hypothese, welche den leeren Raum vertreten konnte und doch den Schwierigkeiten dieser Annahme entging. Die dann den kommenden Zeiten einen Träger für die Fortpflan-

---

[1] Die stoischen Theorien über den Äther, deren sich Bruno bedient, konnten von ihm am einfachsten bei Cicero im zweiten und dritten Buch De natura deorum und Acad. L. II. gefunden werden. Auch in dem anschaulichen Bilde, dessen der Pantheismus bedarf, der Verlegung der Bildungskraft in die Mitte der Welt, ist der Stoiker Archedemus (Stobäus: Eklog. I 452) vorangegangen.

[2] Lucret. I 1070: 'nam medium nil esse potest.'

[3] Das bekannte Argument in bezug auf den Schein von Ruhe am Beginn des dritten Dialogs de l'infinito Opp. it. (Wagner) II p. 57, 58, aus Lucret. IV 377 ff., 383 (Bernays).

[4] Vgl. die Stellen in der Schrift de l'infinito Opp. it II p. 23 mit Lucret. II 1048 bis 1066 (Bern).

[5] Anfang des 2. Dialogs de l'infinito usw.

zung der Wirkung von Naturkräften darzubieten imstande war, wo die Körper im engeren Sinn nicht genügten. In unserem Weltsystem umkreisen wahrscheinlich nicht nur die uns bekannten sieben Planeten die Sonne; andere entziehen sich noch unserer Kenntnis als allzu fern oder zu klein oder auch, weil sie der Wasserspiegel entbehren.[1] Dieser Begriff unseres Weltsystems geht von der Voraussetzung des Reichtums desselben an Weltkörpern aus. Selten sichtbare Planeten sind auch die gefürchteten Kometen[2]; so fügen auch sie sich in die gesetzmäßige Ordnung unseres Weltsystems. Und alle diese Weltsysteme sind einander gleichartig, sie bestehen aus denselben Stoffen, und dieselben Kräfte wirken in ihnen allen und in jedem ihrer Teile. Daher ist es nicht nur möglich, sondern es ist eine notwendige Annahme, daß empfindende und vernünftige Wesen über all diese Weltsysteme verteilt sind[3]; der Glaube, daß sie nur da sind, um uns zu leuchten und von uns gesehen zu werden, daß diese leuchtenden ungeheuren Welten nicht eigenes Leben und vernünftige Wesen eigener Art tragen, ist vulgär und dumm. Auch die selbstleuchtenden Fixsterne enthalten eben nur ganz andere Bedingungen für die Existenz geistigen Lebens als die Planeten. Alle diese Weltkörper sind veränderlich.

Diese großen Divinationen sind dann bald nach dem Tode des Bruno teilweise durch die Anwendung des Teleskops zu größerer Bestimmtheit und Sicherheit erhoben worden. Dieses löste das Phänomen der Milchstraße in das vereinigte Licht zahlloser Sterne auf. Mit seiner Hilfe fand man vier Monde des Jupiter: selbst rotierend, zeigte der Planet sich zugleich als Zentrum für andere Gestirne. Die Sonnenflecken wurden beobachtet und eine Topographie des Mondes entworfen. So haben sich die Ahnungen Brunos schon durch Entdeckungen erfüllt, die er wohl noch hätte benutzen können nach dem natürlichen Laufe der Dinge.

Vor diesem divinatorischen Geiste fielen nun auch die Grenzen, welche noch Kepler in der Fixsternsphäre dem Universum belassen hatte. Für ihn bestand nicht mehr ein Fixsternhimmel als eine Schale, die den Hohlraum des Universums einschließt[4]: eben die Unendlichkeit des Universums ist die Grundkonzeption des Dialogs vom Un-

---

[1] De immenso, Lib. I, cap. 3 (Opp. it. Fiorentino I 156), de l'infinito II 52.

[2] De immenso Lib. VI, cap. 19, wo auch auf Hippokrates von Chios und seinen Schüler Aischylos zurückgegangen wird; gemeint ist die Notiz des Aristoteles Meteor. 342b, 36f.

[3] Vgl. de l'infinito Opp. it. II p. 101 (Wagner) mit Lucret. II 1067—1076 (Bern.), auf welche Stelle Bruno sich beruft.

[4] Die Widerlegung der Lehre von den Sphären findet sich im 2. Dialog de l'infinito usw.

endlichen, dem All und den Welten. Dieselbe wird an den Schwierigkeiten entwickelt, welche im Begriff von der Endlichkeit der Weltkörper enthalten sind und die er schon in seinem Lucretius teilweise fand. Die Erfahrung zeigt uns Wirkliches immer von Wirklichem begrenzt.[1] Denkt man sich das Universum begrenzt, so entsteht folgendes Absurdum: würde jemand von seinem äußersten Rande einen Pfeil abschießen, dann würde sich im Fluge die Grenze der Welt erweitern; soll aber der Flug dieses Pfeiles unmöglich sein, dann müßte in diesem Raum ein Wirkliches sein, daß den Flug hinderte.[2] Diese und andere Gründe leiten aus der Natur des Raumvorstellens die Schwierigkeiten ab, die im Begriff einer räumlich begrenzten Wirklichkeit enthalten sind: gewissermaßen Ausführungen des in der ersten von Kant entwickelten Antinomie unserer Weltvorstellung Enthaltenen. So müßte jenseits einer begrenzten Welt ein leerer Raum gesetzt werden, und dieser wäre dann nach innen begrenzt, nach außen aber unbegrenzt. Aber für Bruno liegen nur teilweise die Gründe für die Unendlichkeit der Welt in den Schwierigkeiten, welche der entgegengesetzten Vorstellung der räumlich begrenzten Welt anhaften. Er erschließt ferner die Unendlichkeit der Welt direkt aus seiner metaphysischen Grundkonzeption. Damit kommen wir zu dem zweiten Hauptsatz seines Systems, in welchem er den ganzen folgenden Pantheismus vorbereitet. So beginnt denn der fünfte Dialog 'de la causa', der Höhepunkt seiner Darstellung des All-Einen, mit den Worten; „Es ist also das Universum Eines, unendlich, unbeweglich. Es bewegt sich nicht im Raume, weil es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte. Es ist nicht veränderlich in eine andere Verfassung; denn es hat nichts außer sich, von dem es leiden oder affiziert werden könnte.“ Worte, die rückwärts auf die Eleaten weisen, vorwärts auf Spinoza.[3]

Bleiben wir aber noch einen Moment bei dem Weltbilde stehen, zu welchem er sich erhoben hat. Indem er in diesem die Konsequenzen der copernicanischen Astronomie zieht, entsteht die erste große Generalisation, in welcher die moderne Naturwissenschalt die Grundlagen der nachfolgenden Philosophie gelegt hat. Dieses gleichartige, in seinem Quantum unveränderliche, aus denselben Stoffen überall bestehende und beständigen Veränderungen nach denselben Gesetzen unterworfene physische Ganze des Universums bildet die auschauliche Grundlage aller folgenden Spekulation. Insbesondere aber ist der Begriff eines physischen Ganzen, welches nach außen keine Grenzen hat

[1] De l'infinito, proem. epist. Opp. it. II p. 5 (Nr. 8) vgl. Lucret. I p. 998—1001, 1006—1007 (Bern.).

[2] De l'infinito, Opp. II p. 4. Vgl. Lucret. I 968 ff.

[3] Am meisten stimmen die Worte überein mit Aristoteles de Xenophane, p. 974 a c. I.

und in sich sonach die Kräfte tragen muß, welche seine Daseinsformen bedingen, in dem Pantheismus, zunächst in dem des Spinoza, aufgenommen worden. Dies ergibt sich deutlich aus einer Stelle Spinozas, in welcher die Unendlichkeit der Materie nach ihrer Ausdehnung noch mit der Polemik gegen jede Vorstellung von Qualitätsverschiedenheiten im Weltstoff verbunden ist. Er sagt in der VI. prop. des II. Buches der Ethik: „Die Materie ist ihrer Ausdehnung nach unendlich, und der Stoff des Himmels und der Erde ist einer und derselbe."[1]

Der zweite Hauptsatz, in welchem Giordano Bruno den ganzen folgenden Pantheismus begründet, bestimmt das Verhältnis Gottes zur Welt: Die Welt ist die notwendige Explikation der Gottheit. Hier tut Bruno den letzten Schritt in dem Fortgang der Verlegung aller göttlichen Werte in die Weltwirklichkeit. Das neuplatonische Emanationssystem und seine Anwendungen in der christlichen Philosophie setzen in dem göttlichen Grunde, dem Ersten und Einen, eine Fülle inhaltlicher Vollkommenheit, welche in den Stufen, in denen die Emanationen sich von dem Erst-Einen entfernen, gradweise abnehmen. Entschiedener noch enthält der Begriff der Schöpfung dieses „Mehr" in dem Verhältnis zwischen dem Schöpfer und der von ihm geschaffenen Welt. Hier liegt der Fortschritt, welchen Bruno über Nicolaus von Cusa hinaus tut.

Wohl geht auch er von den neuplatonischen Begriffen aus; er ringt überall mit dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, das in der Beziehung des Einen zur Vielheit, des Ewigen zur Zeitlichkeit enthalten ist: ein Verhältnis, welches in ruheloser Dialektik Möglichkeiten, es zu fassen, hervortreibt, und diese Möglichkeiten bestehen doch nur in einseitigen Fassungen des Ausgangspunktes der Differenzierung. Für Bruno liegt die Methode der Auflösung in dem Prinzip der coincidentia oppositorum, später dann in seinen Begriffen von der Monas und dem Minimum. Er hat sich aber auch schon des Ausgangspunktes der deutschen Transzendentalphilosophie bedient. „Die absolute Einheit", sagt er, „ist ohne irgendeine Vorstellung zugleich das was begreift und was begriffen wird", d. h. das Absolute ist Subjekt-Objekt (5. Dialog, I, p. 287), wogegen er dann am Schluß des 3. Dialoges von dem Unterschied des Körperlichen und Geistigen wie Spinoza zurückgeht auf deren substantiale Einheit im Absoluten. Ferner ist im Anfang des 5. Buches auch der Ausgangspunkt der deutschen Identitätsphilosophie schon benutzt, nach welchem in der Einheit ein Prinzip des mannigfaltig Veränderlichen gleichsam gebunden enthalten ist wie in Schellings Bruno und in Fassungen der Dialektik Schleiermachers.

---

[1] Vgl. Ethik I prop. 15, im Scholion.

Aber in all diesem Ringen bleibt ihm der Satz unveränderlich: Das Verhältnis der Gottheit zur Welt ist das der Notwendigkeit, Vermögen und Wirklichkeit sind in der Gottheit dasselbe. Sonach ist in der Form des Grundes und der Einheit in ihm nichts, was nicht in der Welt entfaltet als Wirkung bestünde. Dieser neue Satz, in welchem jede strengere Fassung des Pantheismus gegründet ist und den dann Spinoza durch die ausschließliche Anwendung der Kategorien der causa sui und der unendlichen Substanz auf die abstrakteste, strengste Formel gebracht hat, tritt noch in vielgestaltiger Fassung bei Bruno auf. Alle Dinge sind beseelt.[1] Die göttliche Seele der Welt ist in allen Teilen derselben gegenwärtig. Eine Vernunft erteilt jedem Ding sein Wesen.[2] Die beiden Substanzen, die geistige und die körperliche, haben eine Wurzel, ja sie sind nur eine Substanz.[3] Diese aber ist alles, was sie sein kann: Vermögen und Wirklichkeit decken sich in ihr.[4] Ist so im höchsten Wesen Vermögen und Wirklichkeit eins, so ist es unentfaltet (complicatamente) eins, unermeßlich und unendlich, alles Sein in sich fassend, und dasselbe ist entfaltet, expliziert (explicatamente) in den Einzeldingen, die in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind.[5]

An diesem Punkte trifft er nun aber mit Spinoza auch in den Kategorien zusammen, in welchen er das Verhältnis Gottes zur Welt begreift. Er bedient sich sowohl des logischen Verhältnisses der Notwendigkeit in der Beziehung der einheitlichen Ursache zu ihren Wirkungen als des Verhältnisses der Substanz zu ihren Akzidenzien. In der Schrift de immenso treten zunächst die Formeln dieser Notwendigkeit und ihrer Identität mit der göttlichen Freiheit genau wie bei Spinoza auf.[6] 'Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat cum necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo quam naturae necessitas requirit.'[7] Ebenso wendet Bruno das Verhältnis der Substanz zu ihren Be-

---

[1] 2. Dialog. Opp. it. I, p. 239, Spinozas: 'omnia animata sunt'. [2] I 256.

[3] I, S. 264 vgl. S. 271, wo die körperliche Existenz als eine Kontraktion des Geistigen aufgefaßt wird.

[4] Opp. it. I, p. 261, 269, 270, auch 281. [5] I, p. 285.

[6] De immenso Lib. I, Cap. 11.

[7] Vgl. auch Sigwart; Spinozas neuentdeckter Traktat (Gotha 1866) S. 111 andere Stellen.

* Die neuplatonische Voraussetzung, das griechische Verhältnis, nach welchem Abbilden das Schema des objektiven und subjektiven Prozesses ist, wird von Bruno darin überwunden, daß die hervorbringende Kraft und das Abzubildende dasselbe sind, sonach Explikation zur Formel des Weltprozesses wird. Das Verhältnis wird aber durch

stimmungen auf das der Gottheit zur Welt an. Hierin geht ihm ja das eleatische Denken voran, auf welches er sich immer wieder bezieht. „Das Ganze", so sagt er am Schluß des 3. Dialoges, „ist der Substanz nach eines"; dies ist ihm auch der wahrscheinliche Sinn des Parmenides, den Aristoteles so unwürdig behandelt habe. Geistiges und Körperliches ist in dieser einheitlichen und wurzelhaften Substanz gegründet, und der Anfang des 5. Dialoges drückt die Erfassung des Universums unter der Kategorie der Substanz mit anschaulicher Klarheit aus. In dem einen Unendlichen, Unbeweglichen, das die Substanz, das das Sein ist, ist Vielheit und Zahl enthalten, diese aber als Modus und als Vielgestaltigkeit des Seienden (moltiformità de l'ente), welche jedem einzelnen Ding seine Bestimmtheit gibt. Sie hebt nicht die Einheit des Seienden auf, sie macht das Seiende nicht zu einem Vielen, die Einheit wird durch dies ihr immanente Prinzip von Zahl und Vielheit nur zu einem nach Daseinsweisen, Formen und Gestalten Mannigfaltigen.[1] Und nun bezeichnet er alle Differenzen, nach Vielheit und Zahl, als bloße Akzidenzien, bloße

---

diese im Neuplatonismus angelegte Wendung nur in die Gottheit hineinverlegt. Dem entspricht, daß der Mensch auf allen Stufen primär auffassend ist und nur in der Auffassung des Objektiven die willentliche Relation entspringt. Daher ist auch vom Objekt des Auffassens der Fortgang aus dem eingeschränkten Affekt bedingt, andererseits ist eben die Wendung zum göttlichen Gegenstande die Sache des Heroischen in der Seele.

Spinoza bewegt sich in denselben Schranken in der kleinen Ethik. Wenn er in der großen Ethik das Verhältnis des Abbildens in der Gottheit reduziert auf die in Bruno enthaltene Formel des exprimere, so ist diese Durchführung Neuplatonismus und Bruno in Spinoza. Exprimere ist (Ethic. I prop. 11) die Relation des Verhältnisses Gottes zu den Attributen. Exprimere ist die Relation, unter welcher das Verhältnis der res particulares zu den Attributen steht. (I prop. 25 coroll., III 6. demonstratio.) Hieraus wird abgeleitet (III 6) das Streben der Selbsterhaltung als die Folge davon, daß der modus Mensch die potentia dei certo et destinato modo exprimit, was dann den conatus der Selbsterhaltung ergibt. Und hieraus folgt weiter, daß die perfectio im agere, d. h. dem exprimere der potentia dei, besteht. So hängt an dem neuplatonischen Begriff, der im exprimere hinausgehend über das bloße sequi enthalten ist, die Möglichkeit, die neuplatonischen Stufen in der Ethik anzuwenden. Und so besteht wenigstens die Möglichkeit, das Verhältnis der adaequata idea dei zum amor dei intellectualis abzuleiten.

Die Durchführung dieser Kategorie geht neben der des sequi her. Das sequi ist nämlich, als wirklich demonstriert, die Kategorie, in welcher das exprimere enthalten gedacht wird. In Wirklichkeit aber zeigt schon die Möglichkeit der Ableitung der Stufen der Vollkommenheit und Gottesliebe, daß in dem exprimere eben das enthalten bleibt, was in der kleinen Ethik ganz ausdrücklich den Ausgangspunkt bildet.

Hieraus folgt auch das Verhältnis, nach welchem die kleine Ethik von dem Begriff Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheit ausgeht, nicht von dem der Substanz, zumal aber der erste Dialog usw.

[1] 'Non fa questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e moltiforme e moltifigurato.' Anfg. 5. Dialog, de la causa. I 282 (Wagner).

Einzelgestalten des einen. Demgemäß strebt keine Veränderung zu einem anderen Sein, sondern zu einer bloßen Modifikation des einen Seins (altro modo di essere).[1]

Hierin sind nun die Bestimmungen der Substanz als des einheitlichen Grundes enthalten, welche dann als Formeln bei Spinoza und den späteren Pantheisten bis Schelling immer wieder auftreten. Die Einheit der göttlichen Substanz wird von Bruno wie von Spinoza in erster Stelle herausgehoben.[2] Dann die Ewigkeit derselben. Aus diesen Eigenschaften der göttlichen Substanz folgen auch schon bei Bruno Äußerungen im Sinne jenes Akosmismus, den man als Spinozas Standpunkt bezeichnet hat. „Diese Einheit ist einzig, beständig und unvergänglich, ewig ist dies eine, jede Geberde, Gestalt oder anderes Ding ist Eitelkeit (vanità), ist wie gar nichts, ja es ist auch wirklich nichts alles was außer diesem einen ist." Dies Unendliche muß auch unendliche Attribute haben.[3] Und hier tritt nun auch für die räumliche Unendlichkeit des Universums der metaphysische Grund auf. Der unendlichen Ursache kann eine begrenzte Wirkung nicht entsprechen. Eine begrenzte Welt würde einen Mangel oder eine Grenze in der schöpferischen Kraft voraussetzen.[4]

Der dritte Grundbegriff, welcher, von Bruno zuerst formuliert, dann durch alle folgenden pantheistischen Systeme hindurchgeht, ist der des endlichen Dinges als eines Teiles des Universums, in welchem das Unendliche gegenwärtig ist und der sonach Ausdruck des Unendlichen ist. Ich sehe hier von der besonderen Fassung ab, welchen dieser Begriff in dem System von Bruno durch den Gedanken der Natur als einer künstlerischen Kraft empfängt. Aber auch in der allgemeinen Fassung enthält der Begriff das im Platonismus angelegte, jedoch von Bruno im modernen Geiste entwickelte Verhältnis des Mikrokosmos und Makrokosmos, des göttlichen Ganzen und der Individualität, und von Nicolaus von Cusa ab bis auf Schleiermacher teilt er dem modernen Pantheismus einen ihm ganz eigenen höchst wichtigen Zug mit. Der in ihm enthaltene Satz wird aus zwei Prämissen abgeleitet. Die erste liegt in dem direkten Verhältnis des Einzeldings zum Unendlichen unter dem Gesichtspunkte der Beziehung des Ganzen zu seinen Teilen. Es ist dargelegt, wie die Verbindung der platonisierenden Mystik mit dem Nominalismus diese Beziehung der Kategorien der Einheit, des Ganzen und der Teile zur herrschenden in der Weltanschauung machte, wie im besonderen das Zeitalter des Nicolaus von Cusa in seiner Weltansicht

---

[1] I 282. [2] Sigwart a. a. O. 113ff. [3] Sigwart a. a. O. 111.
[4] De l'infinito. Opp. it. II p. 5, 6 (N. XII, XVI).

schon das Vortreten dieser Kategorien zeigt. Bruno verwirft ausdrücklich eine Mehrheit der Substanzen und behauptet, daß der Substanz nach das Ganze und dessen Teile eines sind. Hierin ist er mit Spinoza einig. Die andere Prämisse ist: Da die unendliche Substanz eine ist, muß sie in allen Dingen ganz sein.[1] Es klingt an Spinoza an, daß sie dies in den einen Dingen auf unendliche Weise, in den andern auf endliche Weise ist. Diese Prämisse wird auch daraus abgeleitet, daß das Unendliche geistig ist, das Geistige aber keine Teile hat. Aus diesen Prämissen folgt, daß im einzelnen Ding die unendliche Substanz in ihrer Ganzheit gegenwärtig ist, das Ding drückt die unendliche Substanz aus, ist ihr Ausdruck. Die Bedeutung dieses Satzes tritt besonders hervor, wenn er auf das menschliche Individuum angewandt wird. Er wird zum Reflex des Bewußtseins der Individualität von ihrem unendlichen Gehalt.

Der vierte Hauptsatz, welcher von Bruno formuliert wird und in jedem pantheistischen System auftritt, drückt das Lebensgefühl des Pantheismus selber aus und zieht aus ihm die ethischen Konsequenzen. In irgendeiner Form enthält jedes pantheistische System den in dem Neuplatonismus und in der romanischen Mystik des Mittelalters enthaltenen Stufengang, in welchem der Mensch sich aus der Einschränkung leidenschaftlichen Eigenlebens und sinnlicher Weltauffassung zu der Äternität und dem einheitlichen universalen Zusammenhang erhebt, welcher der Seele in Gott aufgeht und ihr die kontemplative Seligkeit erwirkt. Ein allgemeines Verhalten des menschlichen Geistes in künstlerischer Auffassung, in philosophischer und religiöser Kontemplation spricht sich in dieser Stufenfolge aus, die eine Umformung platonischer Ideen ist. Bruno hat in der Schrift von den heroischen Affekten die seit Petrarca sich vollziehende Verweltlichung dieses inneren Vorgangs systematisiert. Aus der Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit, aus den tiefen Erfahrungen einer literarischen, künstlerischen und dichterischen Epoche, welche ganz Europa umfaßte, entsteht ihm ein ganz neues Verhältnis des Menschen zu den Leidenschaften, ein ganz neuer Begriff der Erweiterung des Selbst zum Anteil an dem unendlichen Universum. Dies wird bei der Darstellung der Abhängigkeit Shaftesburys von ihm näher auseinandergesetzt werden; denn in Spinoza und Shaftesbury ist das ethisch-religiöse Ziel des Pantheismus so formuliert worden, daß alle späteren Entwicklungen, insbesondere aber auch die pantheistische Religiosität, direkt davon bedingt gewesen sind.

[1] De la causa usw. Opp. it. (Wagner) I, p. 285.

* Die Einzelexistenz ist kontrahiertes Sein ('non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo').

Dies sind die Grundbegriffe des neueren Pantheismus, wie sie in Bruno zu ihrer ersten Formulierung gelangt sind. Es gibt kein späteres pantheistisches System, in welchem sie nicht wirksam wären, so wie anderseits die Vorbereitungen auf sie in dem ganzen älteren Pantheismus enthalten sind. Sie sind aber bei dem Sohne der Renaissance mit Begriffen verbunden, welche nun die besondere Form dieses Pantheismus ausmachen.

Alle Bewegung, jede Bildung zu bestimmter Gestalt und jede Einzelexistenz ist die Wirkung einer künstlerisch bildenden geistigen Grundkraft, welche in allen einzelnen Dingen gegenwärtig ist. Der Panpsychismus des Altertums war in der Epoche der Renaissance zur äußersten Energie in Lebensgefühl und begrifflichem Denken erhoben worden. Diese Anschauung der inneren Lebendigkeit des Universums, der quellenden Kraft in ihm und in jedem seiner Gebilde bildet das metaphysische Bewußtsein, das der großen künstlerischen und dichterischen Epoche die inhaltliche Macht verleiht, Natur und Schicksal, die Landschaft und die menschliche Person, Helden und Gespenster so lebendig und eindringlich zu gewahren. Bruno ist der Philosoph dieser ästhetischen Weltansicht der Renaissance. In ihr entsteht nun der Begriff einer Technik der Natur, welche sich in den Gestalten des Lebens künstlerisch auswirkt. Und zwar handelt die Natur planmäßig, aber ihrer selbst dabei unbewußt, sonach ohne Zwecksetzung im strengen Verstande. Hierfür beruft er sich auf die von Aristoteles benutzte Analogie: je ausgezeichneter ein Schreiber oder Zitherspieler sei, desto weniger bewußte Überlegung sei in seinem Tun.[1] Diesen Begriff hat dann Goethe wieder aufgenommen. Das Verhältnis dieses Standpunktes zu dem naturwissenschaftlichen Denken des Descartes ist genau demjenigen entsprechend, das später Goethe und Schelling zur mathematischen Naturwissenschaft eingenommen haben. Das Naturerkennen mußte dieses Gefühl der einheitlichen Lebendigkeit in der Natur aufheben, sein Anfang war die Erkenntnis der Gesetzlichkeit, in welcher eine Bewegung von einem Teil der physischen Welt sich auf den anderen überträgt. Ihre Formel ist Mechanismus, nicht Vitalismus.

Für die nächste Entwicklung in Spinoza lag in dieser Lehre doch auch ein fortwirkendes Moment. Alle Dinge sind beseelt, omnia animata

---

[1] Der allgemeine Satz bei Arist. Phys. II c. 8, Bekk. I 198 (zitiert von Lasson zu seiner Übertragung der Schrift von der Ursache, S. 154). Bezeichnend der Satz 199b, 28 über das Unbewußte des Naturwirkens als gleichsam eine Technik der Natur: καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται. Das eine Beispiel ist bei Simplicius zu der Stelle: p. 285 Diels, vgl. im selben Kapitel des Arist. an früherer Stelle 199a, 33. Den Zitherspieler erwähnt hier weder Aristoteles noch Simplicius.

sunt. An jedem Punkte des Universums ist Physisches und Geistiges verbunden.[1] Im 2. Dialog vom Unendlichen erklärt Bruno ausdrücklich ein Ding sei so klein und unerheblich als es wolle, es hat einen Bestandteil der geistigen Substanz in sich. Bruno scheut sogar davor nicht zurück, am Aberglauben aller Art das Haften geheimer Wirkungen an toten Objekten erweisen zu wollen, welches Geistiges in denselben voraussetze: eine Art von fetischistischer Interpretation solcher Wirkungen. Hieraus entspringt ihm nun die Lehre, daß in der absoluten Substanz das Geistige und Physische als deren Wirkungen oder Haupteigenschaften gegründet, und daß sie in jedem Teil des Universums miteinander verbunden sind. Aber diese Verbindung ist von ihm freilich vitalistisch gedacht, nicht ein Parallelismus, sondern das Verhältnis von Form und Stoff, von Bildungskraft und Gebilde. Jeder Teil geistiger Substanz streckt sich darnach, eine Pflanze oder ein Tier zu werden, sich zu einem beseelten Körper zu organisieren.

Während Spinoza durch die Bedingungen, unter denen er denkt, von Brunos Vitalismus weit entfernt worden ist, wirkt der Begriff einer Bildungskraft, welche in einer Technik die Formen der Natur hervorbringt, außerordentlich stark auf Shaftesbury und durch seine Vermittlung vornehmlich auf den deutschen Pantheismus. Und aus seinem Vitalismus ergibt sich nun auch weiter die Herrschaft des Begriffes der Kraft in dem System und die Ahnungen derjenigen Entwicklungslehre, die dann im 18. Jahrhundert, besonders in Robinet, Herder und Goethe sich weiter entfaltet hat. Die Begriffe der Aktualität, des Wirkens, der Energie gewinnen in dieser ganzen Zeit über die der Substanz und ihrer Akzidenzien das Übergewicht. Auch bei Paracelsus sind die schaffenden Lebensgeister an die Stoffelemente gebunden, Leben ist ihm Wirken, die Kraft des Wirkens aber ist an die Scheidung und Zusammensetzung der Materie geknüpft.[2] Nach Kepler ist die Gottheit eine substantialis energia.

Der neuplatonische Panentheismus beherrschte die Epoche der Renaissance und äußerte sich in dem Gedanken einer universalen Religiosität: in den dargestellten Begriffen Brunos schreitet er nun vorwärts zur Bejahung der Wirklichkeit, zur Anschauung Gottes im unendlichen Universum als seinem erschöpfenden Ausdruck, sonach zur Identität der Erkenntnis dieses Universums und der Liebe zu seiner vollkommenen Ursache mit der wahren Religion. Vorbereitungen auf diesen Standpunkt erfüllen die ganze Renaissance. Sie treten in den spiritualistischen Sekten der Reformation auf; sie machen sich in der Erneuerung der Stoa geltend: die Luft der Zeit ist voll von Keimen dieser Art.

[1] Opp. it. I 241.

[2] Laßwitz, Gesch. der Atomistik I 301 f.

Platonisierender und stoisch gearteter Pantheismus, Erneuerung des ältesten griechischen Pantheismus der Jonier und der Eleaten sowie ihrer Fortsetzer bis auf Galen hin ist die verschwiegene Religion vieler hervorragender Denker. In Brunos heroischem Wahrheitssinn wird diese neue Religiosität offenbar und setzt sich mit den positiven Religionen auseinander. Den Religionen der Personalität tritt jetzt mit unverhülltem Antlitz die pantheistische Religiosität gegenüber. Sie weiß sich eins mit den alten Überlieferungen der Spekulation. Sie erkennt ihren völligen Gegensatz gegen den ganzen Glauben des Judentums und des Christentums. Sie erblickt in dem semitischen Gott mit seinen Affekten und in der Religion als Gottesfurcht die Entartung wahrer Gotteserkenntnis und verfolgt mit glühendem Haß und beißendem Spott den Glauben der Galiläer an das getötete Lamm, an den zweifelhaften Eltern entstammten Religionsstifter, an den Tod des Adonis, an die Heilung eines armseligen und nach seiner Herstellung gerade so unnützen Lahmen, an das tragische Mysterium aus Syrien.

Den Schluß des Werkes über das Unermeßliche bilden folgende Sätze.[1] „Wir dürfen über Gottes Willen nicht eine Definition nach der Art niedriger und törichter Menschen geben; was das Höchste, Erhabenste, seiner vollkommensten Natur am meisten Entsprechende ist, müssen wir ihm zuschreiben.“ Es ist Frevel, ihn zu suchen im Schaum eines Epileptischen und unter den zusammentretenden Füßen der Henker, in den trübseligen Mysterien gemeiner Nekromanten. „Vielmehr suchen wir ihn in dem unverletzlichen und unantastbaren Gesetze der Natur, in der Religion des Gemütes, welches sich eben diesem Gesetze wohl angepaßt hat, im Sonnenglanze, in der Formenschönheit der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Natur hervorgebracht werden, in dem wahren Abbilde dieser Natur, das in der Körperlichkeit auseinander gefaltet ist und auf dem Antlitz der unzählbaren Lebendigen erscheint, wie sie an dem unermeßlichen Gewandsaum des einen Himmels leuchten, leben, empfinden, denken und dem Allguten, Einen und Höchsten entgegenjubeln.“ Und zwar will Bruno wie Spinoza diese höchste Güte und Vollkommenheit in Gott nicht zu den menschlich-sittlichen Begriffen herabziehen lassen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Natur ist etwas gut, sofern es seiner Stellung im Universum angemessen ist, und die Vollkommenheit Gottes besteht darin, daß er alle Realität in sich faßt, sonach nichts ihm fehlt.[2] Die von solcher Liebe zu Gott Ergriffenen werden dieselbe auf andre übertragen. Sie ist der Heilige Geist in uns. Er selbst betrachtet sich

[1] Giordano Bruno: De Immenso Lib. VIII c. 10

[2] Summa terminorum Abt. I § III: Bonitas § XIII: Perfectio.

als den Verkündiger der „heiligen Religion", welche den wüsten Streit der Dogmen beendigt und aus dem wahren Begriff des Gottes, der sich in jeder Form von Dasein manifestiert, das Friedensreich und das Gesetz der Menschenliebe ableitet.

Es ist ein universaler Zusammenhang von der größten Bedeutung, in welchen wir hiermit eintreten. Ich betrachte die Sätze von Bruno, Spinoza und Shaftesbury als eine berechtigte wertvolle und zukunftreiche Umbildung der europäischen Religiosität. Wir werden die Geschichte derselben als eines lebendigen und einige der größten Geister erfüllenden Glaubens verfolgen. Den Abschluß derselben bildet Schleiermacher. In ihm hat diese neue Religiosität mit dem christlichen Dogma sich auseinandergesetzt. Sie hat eine Umbildung des christlichen Dogma unternommen. In der erkenntnistheoretischen Form, welche der Pantheismus in ihm annehmen sollte, waren die Mittel enthalten, einige wichtige Momente aus den Religionen der Personalität in diesen pantheistischen Zusammenhang aufzunehmen. Nicht darin liegt Schleiermachers Größe, daß er eine neue Theologie hervorbrachte; diese neue Theologie war nur eine Folge davon, daß er als der Verkündiger einer neuen Religiosität diese zu der bisherigen Entwicklung des Christentums in ein inneres Verhältnis setzte. Und wenn auch Hegel in den Grenzen der Wissenschaft und der philosophischen Schule sich hielt: auch in seinem Lebenswerk war das wirksamste die in ihm enthaltene Kraft der Fortbildung der christlichen Religiosität und die Anregung, die in ihm für die kritische und historische Theologie enthalten war. Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit, entwickelt hat, welcher aber von seinem Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, nicht abhängig bleiben kann. In diesem Glauben rang jederzeit das pantheistische, mystische Element mit dem Standpunkt der Personalität. Denn in der religiösen Entwicklung der europäischen Menschheit waren stets gleichzeitig die beiden Ausgangspunkte alles Glaubens wirksam: Abhängigkeit und Verwandtschaft im Verhältnis zu dem Universum und seinem Grunde, und Verantwortlichkeit der Person. Sie versuchten immer sich zu vereinigen und wollten doch nie in die Einheit eines Systems zusammengehen. So ist auch heute die Frömmigkeit, die wir an Christus anknüpfen, an den zwiefachen Ausgangspunkt des menschlichen Nachdenkens gebunden. Gehen wir von dem Universum aus, so finden wir an der Abhängigkeit von seiner Gesetzmäßigkeit, in dem religiösen Bewußtsein, daß auch wir ein Ausdruck seines göttlichen Wesens sind, in Hingabe und Resignation die Kategorien unseres

religiösen Verhältnisses zu demselben. Geht aber die Person von dem Bewußtsein ihres unendlichen Wertes, ihrer moralischen Würde aus: dann entstehen die Kategorien der Personalität, der Freiheit und einer moralischen Teleologie im Universum. Dann schwindet das Gefühl unserer unbedeutenden Existenz auf einem kleinen Planeten innerhalb eines Sonnensystems, welches selbst nur eines unter zahllosen Systemen ist: nur eine Phase in einer grenzenlosen Entwicklung des gesamten Universums. Im Gefühl ihrer moralischen Würde findet die Person sich erhaben über die physischen Massen der erscheinenden Welt, gleichgültig dagegen, in wie vielen Individuis dasselbe Drama eines kämpfenden Willens sich wiederholen mag, welcher des unendlichen Wertes seiner inneren Arbeit sicher ist und sie nur tut, weil er ihrer sicher ist.

Ebenso wichtig aber als die Erkenntnis dieses unaufhebbaren Gegensatzes in der Religiosität Europas ist die andere, daß in beiden Formen ein Fortschritt der christlichen Religiosität stattfindet, der allgemeingültig ist. Dieser ist im Fortgang der Kultur gefordert. Nie werden wir diese beiden Betrachtungsweisen in der Einheit eines systematischen Gesichtspunktes zusammen zu denken imstande sein. Die Philosophie vermag nur das Recht beider zur Erkenntnis zu bringen.

In diesem Zusammenhang nimmt Bruno als erster Repräsentant der modernen pantheistischen Religiosität eine bedeutende Stelle ein.

Der erste Grundzug dieser Religiosität liegt darin, daß sie sich Gott an dem unendlichen Universum und seinem gesetzlichen Zusammenhang zum Bewußtsein bringt. Da die Gottheit sich in ihren Wirkungen gänzlich ausdrückt, so wird sie an diesen erkannt. Die Religion der wenigen heroischen Naturen ist die Hingabe an dieses Universum, an die in ihm gegenwärtige Gottheit und an das in diesem idealen Zusammenhang gegründete Weltbeste; in dieser Religion verbindet sich tapfere Freudigkeit mit der Liebe zum Ganzen. Wie die Stoa und Spinoza sieht auch Bruno die neue Religiosität in der Freiheit des Geistes, welche in der Erkenntnis und der auf sie gegründeten Sympathie mit dem Ganzen ihren Grund und in der tapferen Freudigkeit ihre Wirkung hat. Sie ist die Verwirklichung des heroischen Ideals.

So ist ihm die Versetzung des Menschen vom anthropozentrischen Standpunkte des Sinnenscheines in den kosmozentrischen, welchen die Astronomie gewonnen hat, nur die eine Seite der großen Revolution im menschlichen Geiste, welche die neue copernicanische Epoche vollzieht. Ihr entspricht eine ebenso tiefe und gründliche Revolution auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Das sinnliche Bewußtsein hat seinen Mittelpunkt in der Erhaltung des körperlichen Daseins, das zwischen Geburt und Tod eingeschränkt ist. Mit der Aufhebung des Sinnenscheines in der

astronomischen Erkenntnis und ihrer philosophischen Verwertung ist die Erhebung in die Liebe zu Gott und zu dessen Ausdruck im Universum verbunden. Nun erblicken wir erst die wahre Vollkommenheit des Universums, welche aus der Beziehung seiner Teile auf das Ganze entspringt[1], und damit entschwinden die falschen Forderungen an diese göttliche Ordnung, welche aus den Begierden des Individuums stammen, das sich in seinem Bestande zu verewigen strebt.

Doch teilt dieser neuen religiösen Weltanschauung und dem neuen Lebensideal die leidenschaftliche Größe seiner Seele einen eignen Zug mit, in welchem seine innere Verwandtschaft mit Plato sichtbar wird. Der Philosoph, der Künstler und der heroische Mensch sind in ihm eins. Der Weg, den so viele Schriftsteller dieser italienischen Renaissance geschildert haben, von der Liebe zu den schönen Körpern als dem Abglanz eines Höheren zur Gottesliebe und zu einem heldenhaften Leben, ist für diese Seele keine ruhige Erhebung, sondern voll von Tragödien, Schmerzen und Todesahnungen. Der religiöse Denker ist von dem Bewußtsein der unendlichen Vollkommenheit des Universums erfüllt, aber zugleich sagt ein Aufrichtiges in ihm, das nicht zur Ruhe zu bringen ist: in mir ist ein unstillbares Verlangen, auch mein höchster Wille ist Wahn, das Vulgäre ist mächtiger als ich, ich werfe mich in die Tiefe des Unendlichen, und ich erreiche es nicht. Bruno sagte einmal, der Anblick eines Freundes könne einen eigenen Schauder hervorrufen, da kein Feind so Furchtbares als er in sich tragen könne. Er findet in uns eine Duplizität: obwohl ein Teil der Weltseele, werden wir doch zur Masse niedergezogen und in den Kreislauf von Geburt, Begierden und Tod verwickelt. Immer wieder in seinen Sonetten eine dunkle Verbindung, ein Lachen in Tränen, ein Schweben zwischen Hölle und Himmel, der im heroischen Leben lauernde Tod, das im Denken ungestillte Verlangen, die Schauer einer heroischen Seele, welcher die Region des Göttlichen nicht hell werden will, die Gottesliebe verglüht und der große Wille zur Menschheit an der stumpfen Welt ermattet. „Tränen und Sinnen, du meine Seele, und in den Haaren ein Lorbeerblatt."

Blickt er auf die Religionen, so entspringen aus dem Standpunkt, den er einnimmt, dieselben Unterscheidungen, die dann auch Spinoza im theologisch-politischen Traktat gemacht hat. Der in der Selbsterhaltung befangene Mensch lebt in Blindheit und in irrationalem Daseinsdrang. Über ihn erheben sich auf zweierlei Weise die Menschen. Propheten der positiven Religionen treten uns bei den verschiedensten Völkern entgegen; sie werden, undiszipliniert und unwissend, von dem

---

[1] Summa terminorum Abt. II § XII: Perfectio.

göttlichen Geiste als von etwas ihnen Fremdem fortgerissen. Gerade hierin erblickt die blöde Menge das Zeichen der besonderen Würde des ihnen verkündigten Glaubens, und doch sind sie nur ehrwürdig wie der Esel, der die Sakramente trägt; denn nicht aus eigenem Studium und eigener Erfahrung reden und handeln sie. Dagegen können die Menschen, welche aus innerer Kraft zur Vereinigung mit der Gottheit gelangen, den heiligen Gegenständen selber verglichen werden. Das sind die kontemplativen Naturen, die geborenen Philosophen, die schöpferischen Künstler und Helden. In inneren Gluten werden sie geläutert, so werden sie eins mit Gott und nehmen dessen Natur an. Ihrer sind immer nur wenige, aber sie allein sind in wahrhaftem Sinne Menschen. Sie sind keinem äußeren Gesetz einer religiösen Ordnung untertan, sie sind die Freien. Der höchste Begriff der antiken Welt, der homo liber der Stoa, tritt hier bei Bruno auf, um dann bei Spinoza in demselben stoischen Sinne fortentwickelt zu werden. Unter jenen positiven Religionen macht er aber einen bemerkenswerten Unterschied. Die alte naturerfüllte Weisheit des Menschengeschlechtes, die in den Naturkulten sich äußert, ist ihm der bildliche Ausdruck tiefer Wahrheiten. Denn die Religion drückt die Wahrheit in Hüllen und in Bildlichkeit aus, wie es die Menge bedarf. Dagegen sieht er in dem Judentum und Christentum eine Zerrüttung des religiösen Bewußtseins. Die Bilder der Ägypter und der griechischen Mysterien werden hier wörtlich verstanden, ungeheure Fabeln bilden sich, vor allem entsteht nun der Kultus des Schmerzes, der Abnegation und des Blutes. Nie sind mit maßloserem Hohn Judentum und Christentum, Katholizismus, Reformierte und Lutheraner überschüttet worden, auch nicht von Voltaire. Aus diesen Religionen eines anthropozentrischen, anthropomorphen Denkens, eines beschränkten Sinnenglaubens und einer verwilderten Phantasie soll sich die Menschheit befreien: die Zeiten sind erfüllt, das neue Evangelium des unendlichen Universums ist gekommen.

IV.

Giordano Bruno hat bekanntlich nachweisbar einen bestimmenden Einfluß auf Leibniz geübt. Ich werde nun wahrscheinlich machen, daß er Shaftesbury beeinflußt hat. Dann wird sich weiter zeigen, daß Shaftesbury für den deutschen Pantheismus des jungen Schiller sowie Herders und Goethes mindestens ebenso einflußreich als Spinoza gewesen ist. So wird die Kontinuität der pantheistischen Weltanschauung und ihres Lebensideals von der Gemütsverfassung der Renaissance ab bis auf Schelling, Hegel und Schleiermacher sich erweisen. Weniger günstig steht es mit dem Nachweis der Kontinuität des Pantheismus, welche

durch das System Spinozas vermittelt ist. Die Untersuchungen über die Art, wie in der Verwebung der philosophischen Traditionen Spinoza bedingt ist, sind sehr erschwert durch dessen Zurückhaltung in bezug auf die Bücher, welche er las, und die Philosophen, welche er benutzte. Aber gleichviel durch welche Kanäle die pantheistische Tradition zu Spinoza gelangte: die Hauptsache ist, daß von der neuen geistigen Verfassung der Renaissance aus ein großer Zusammenhang sowohl durch Spinoza als durch Shaftesbury vorwärts geht zu Schillers pantheistischer Epoche, zu Herder und Goethe, von diesen zum Pantheismus der Entwicklung in Schelling, Schleiermacher und Hegel.

Unter den so entstehenden Aufgaben ist die nächste, die Umformung des Pantheismus in Spinoza klarzulegen. War der Pantheismus der älteren Schulen im Panpsychismus gegründet, dynamisch, vitalistisch: in Spinoza umfängt uns eine andere Welt.

Zwischen dem Erscheinen der pantheistischen Hauptschrift Brunos von 1584 und dem Abschluß, welchen die Ethik Spinozas bei dessen Tode 1677 erreicht hatte, in welchem Jahre sie dann auch in den nachgelassenen Werken erschien, liegt kein ganzes Jahrhundert, und doch sind diese beiden Denker durch eine der größten Umwälzungen des wissenschaftlichen Geistes voneinander getrennt, die je stattgefunden hat. In dem Fortgang von der Renaissance zu den Arbeiten der Naturforscher, der Philologen, der biblischen Kritiker und der Naturrechtslehrer, wie das 17. Jahrhundert sie nacheinander wie ein Blatt sich entfaltet hervorgebracht hat, waltet eine Gesetzmäßigkeit. Als der schwerste aller Fortschritte des menschlichen Geistes darf derjenige betrachtet werden, in welchem die Phantasie sich der Wirklichkeit unterworfen hat und die Kontinuität der Erfahrungswissenschaften sich ausbildete, durch welche das Menschengeschlecht die Herrschaft des Gedankens über den Planeten erreichen wird, welchen es bewohnt.

Der Fortschritt aus der Traumwelt der Zauberer und Wahrsager, der Orakel und Propheten durch das goldene Tor der künstlerischen Phantasie in das Land des allgemeingültigen Wissens, das die Wirklichkeit der Kausalerkenntnis unterwirft — immer neu setzt er bei den Völkern der alten Welt an; nun erst, im Zusammenwirken der neueren Völker, entsteht diese Wissenschaft, mit ihr das Streben, das Wirkliche der Macht des Geistes zu unterwerfen, zuerst die Natur, bis dann die Aufgabe erfaßt wird, auch die Gesellschaft durch dies wissenschaftliche Denken zu beherrschen. Damit ist dann die Möglichkeit da, ein Fortschreiten der Vernunft auf unserem Planeten zu erwarten und es in dem Verhältnis der Vergangenheit zur Gegenwart aufzuzeigen. In diesem Gedanken wird dann das Lebensgefühl der Menschheit während des 18. Jahr-

hunderts eine höhere Stufe erreichen. Das furchtbare Gefühl der Unstetigkeit menschlichen Tuns, das immer neu in den einzelnen Menschen, Zeitaltern und Völkern ansetzt, ein Gefühl, das alles Dichten und Denken der älteren Zeiten erfüllt, wird so erst im 18. Jahrhundert überwunden werden.

In den ersten Vertretern der neuen Wissenschaften ist nun aber das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit noch unter dem Einfluß der Vorherrschaft der Phantasie, welche in den Jahrhunderten großer Kunst und Dichtung bestanden hatte. Die große „Geburt der Zeit", die neue Wissenschaft Bacons, welche durch die Erkenntnis der Ursachen das Königtum des Menschen über die Erde herbeiführen soll, ist in der Voraussicht der Zukunft und in der dichterischen Macht des Ausdrucks eine der größten Phantasieschöpfungen dieses Zeitalters der Elisabeth. Diese „Idole des Marktes" und der „Höhle", diese magischen Schlüssel der Methoden und die Instanzen des Kreuzweges gehören der Symbolsprache einer von der Phantasie regierten Epoche an, und die Auffassung der Dichtung und des Mythos selbst als einer Form der Erkenntnis ist der Ausdruck einer innigen Verbindung beider Gebiete in dem Geiste des Zeitalters. In der Generation nach Bacon tritt dieselbe Macht der Einbildungskraft in dem größten der Schriftsteller hervor, welche die Fortgestaltung der Gesellschaft durch eine methodisch geregelte Erziehung damals herbeiführen wollten, in Amos Comenius. Und eben eine solche Herrschaft der Phantasie ist in dem wissenschaftlichen Denken Deutschlands während der nachreformatorischen Zeit zu bemerken. Paracelsus und die Theosophen stehen unter dieser Herrschaft, und die Sage vom Faust ist der Typus derselben. Kepler ist ihr größter Ausdruck. War das pythagoräische Weltsystem die höchste Schöpfung der wissenschaftlichen Phantasie der Griechen, so ist seine Fortbildung von dem Werke des Copernicus aus in dem Geiste Keplers das bedeutendste Erzeugnis der wissenschaftlichen Phantasie Deutschlands bis auf Leibniz, welcher ja auch an Kepler überall angeknüpft hat. Der Schlüssel der Welterkenntnis ist für Kepler eine Konzeption der Phantasie, in welcher mathematisches Denken mit musikalischem Gefühl und ästhetischer Stimmung sich verknüpfen. In dem Universum sind einfache Zahlenverhältnisse verwirklicht, welche die Harmonie desselben zur Folge haben. In der Zeit seines Mysterium cosmographicum (1596) glaubte er einfache Beziehungen geometrischer Art innerhalb des Sonnensystems als Lösung des Rätsels gefunden zu haben. Indem er dann an die Beobachtungen des Tycho de Brahe dieselben Voraussetzungen von neuem heranbrachte, entdeckte er seine drei Gesetze, welche nun tatsächlich in der elliptischen Bahn der Planeten und in der Bestimmung der Um-

laufszeiten einfache quantitative Verhältnisse nachwiesen. Und dieselbe Annahme leitete ihn von der Betrachtung der musikalischen Harmonie durch die Fortbildung des Begriffes kleiner oder unmerklicher Vorstellungen, wie ihn die Tradition durch Cicero darbot, zu einer Grundkonzeption der erklärenden Psychologie, der Wirkung dunkler Vorstellungen in unseren ästhetischen Gefühlen. So trat in Keplers tief religiösem Gemüt die Projektion der moralischen und religiösen Verhältnisse in den Weltzusammenhang, wie sie damals Jakob Böhmes lutherische Philosopheme noch einmal vollzogen hat, als abgetan zurück, und es siegte in ihm der objektive Idealismus, welcher im Universum nur mathematische und logische Beziehung, Ordnung und als ihren Ausdruck die Harmonie erblickt. Am Himmel gibt es kein moralisch Gutes oder Böses, sondern nur harmonische Verhältnisse: Schönheit.[1] „Die Natur liebt Einfachheit und Einheit", einer der Grundsätze, die von Leibniz bis zu Kants Jugendepoche, bis zu Herder und Goethe beständig wiederholt werden.[2] Dieser objektive Idealismus erreicht seinen schärfsten Ausdruck in dem Satz: nicht die Einrichtung des Auges bestimmt die eigentümliche Leistung des Geistes, quantitative Verhältnisse aufzufassen, sondern umgekehrt fordert diese Grundbeschaffenheit des Denkens die ihm entsprechende Einrichtung des Auges.[3]

Dieselbe Macht der wissenschaftlichen Phantasie, eben diese Befreiung des wissenschaftlichen Denkens aus dem Bann der sinnlichen und anthropomorphen Projektionen theologischer Begriffe in das Universum und dieser Fortschritt zu dem von ästhetischer Stimmung geleiteten objektiven Idealismus findet sich in dem Dialog Galileis über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme 1632. Der Glanz der großen Kunst liegt über dem Leben Galileis. Sein Vater war ein gelehrter Musiker, und Dichtung, Musik und Zeichnen beschäftigten schon den Schüler des Klosters von Vallombrosa neben den mathematischen und mechanischen Studien. Dann im Dienste der venetianischen Regierung hat er gern in Venedig, das von der großen Kunst Tizians und seiner Nachfolger erfüllt war, Muße und Erholung von den mathematischen und mechanischen Studien gesucht. Die Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme sind mit denen Brunos über das All und die Welten einig in ihrem Grundplan, sie lösen die dualistische Naturphilosophie des Aristoteles auf und stellen das neue Bild des in sich gleichartigen und unermeßlichen Universums ihm gegenüber. Von der Schrift des Aristoteles de coelo geht er aus; nun unterwirft er zwar die Beweise des Aristoteles von der Vollkommenheit der Welt der Kritik, jedoch diese Voll-

[1] Opp. (ed. Frisch) I 315.
[2] Ebd. I 113. [3] Ebd. V 222.

kommenheit selber erkennt er an: er findet sie darin, daß dies Universum nach höchsten und vollkommensten Gesetzen geordnet sei. Schon in diesem Anfange seiner Schrift blicken überall die ästhetische Betrachtung der Welt als des vollkommensten Kunstwerks und der Begriff eines schöpferischen Künstlers hindurch. Diese Betrachtungsweise erhebt ihn über die theologische Beziehung der Einrichtung des Weltganzen auf das Wohl des Menschen. Ihm dünkt es eine Anmaßung des Menschen, zu wähnen, die Sorge um ihn erschöpfe das Wirken der Weisheit und Macht der Gottheit. Das ist, als ob eine Beere, die an der Sonne reift, sich einbilde, die Sonnenstrahlen wären bloß wirksam, um sie reif zu machen; da diese Strahlen doch zugleich Wirkungen der verschiedensten Art hervorbringen.[1] — Wohl steht der menschliche Intellekt in Rücksicht der Art des Erkennens wie der Menge des Erkannten unendlich hinter dem göttlichen zurück. Aber er begreift einige Wahrheiten ebenso vollkommen und ist ihrer ganz so sicher, als es nur die hervorbringende Kraft selbst sein kann. Diese Verwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste erweist er an der Kunst des Michelangelo, Rafael und Tizian, welche das ganze Reich des Sichtbaren in einer Mischung von Farben auf einer Leinwand oder Mauerfläche zur Darstellung bringen, an der Macht des Musikers, durch geregelte Verhältnisse der Töne die Seele mit einer wunderbaren Freude zu erfüllen. Ihr vertraut er in seinen Forschungen.[2]

Diese Umformung der ganzen Seelenverfassung, welche damals durch die Erweiterung des Gesichtskreises des Menschen über den Erdkreis und in unzählige Welten stattfand, kann man sich nicht groß genug vorstellen. Aber das war nun in dem Zeitalter von Kepler und Galilei, von Descartes und Hobbes die entscheidende Veränderung, daß die wissenschaftliche Einbildungskraft des Menschen geregelt wurde durch die strengen Methoden, welche die Möglichkeiten, die im mathematischen Denken lagen, der Erfahrung, dem Experiment und der Bestätigung durch die Tatsachen unterwarf. Erst als Kepler das Material der Beobachtungen des Tycho de Brahe durch die merkwürdigste Schicksalsfügung in Prag zu freier Benutzung erhielt, konnte er aus seiner Voraussetzung von der Einfachheit und Einheit der Natur in ihren Wirkungen auf induktivem Wege seine Gesetze ableiten. Und Galilei hat in seiner Schrift von 1638 über die Mechanik und die Fallgesetze die Möglichkeiten, eine stetige Zunahme in der Geschwindigkeit der Bewegung vorzustellen, an den Tatsachen geprüft. Unterordnung der Erfahrungen unter quantitativ bestimmte Gesetzmäßigkeit war das Verfahren, durch

[1] So im dritten Tag des Dialogs über die Weltsysteme.

[2] Ende des ersten Tages im Dialog über die Weltsysteme.

welches ein einmütiges Zusammenarbeiten der Forscher auf dem Gebiete des Naturerkennens möglich wurde. Die so gefundenen Ergebnisse haben ein zusammenhängendes und regelmäßiges Fortschreiten des wissenschaftlichen Denkens in der gemeinsamen Arbeit der verschiedenen Länder möglich gemacht. Man kann sagen, daß erst von nun ab die menschliche Vernunft gleichsam als eine einheitliche Kraft innerhalb der verschiedenen Kulturnationen zu einmütiger Wirkung gelangte. Das schwerste Werk des menschlichen Geistes auf diesem Planeten wurde durch diese Regelung der wissenschaftlichen Phantasie vollzogen, welche sich den Erfahrungen unterordnete.

Die so entstehende neue Wissenschaft bestand in einer Verbindung des methodischen Bewußtseins, der erkenntnistheoretischen Einsicht in den phänomenalen Charakter der sinnlichen Eigenschaften der Objekte, der Begründung der Mechanik, und der Anwendung derselben auf die Astronomie und die Optik.

Die allgemeine Richtung auf eine Methode war der Ausdruck des Strebens, über die Einbildungskraft, über den Zufall der Erfindung, dem logischen Geiste das Übergewicht zu verschaffen. Die logische Disziplinierung wurde in Descartes durch eine philosophische Generalisation aus dem, was in den Antrieben der ganzen Kultur lag, zur bewußten Aufgabe des Zeitalters. Wieder einmal tat die Philosophie ihr Werk, die Arbeit der Kultur zu klarem Bewußtsein zu erheben. Die Dichtung und Kunst selber, also der eigentliche Sitz der Phantasie, wurde dieser Regelhaftigkeit unterworfen. Rationalität des Universums wurde die metaphysische Formel der Zeit. Dieser Vorgang war aber notwendig verbunden mit der fortschreitenden Auflösung der bisherigen theologischen Begriffe. Wie das Naturerkennen sich aus der künstlerischen Auffassung des Universums, aus der Sammlung und Verwertung der Kenntnisse der Alten über dasselbe losgelöst und selbständig konstituiert hatte, so entstand aus dem lebendigen Wiederverständnis der alten Schriftsteller in der Renaissance die Philologie, das kritische und historische Studium des römischen Rechts, der alten Staaten, des Mythos und der Kunst der Griechen und Römer: die geschichtliche Welt begann dem historischen Denken sich aufzuschließen, und die kritischen Methoden wurden auf den Inbegriff der Traditionen angewandt. Und auch hier erkannte der Geist dieser neuen Zeit in der regellosen Herrschaft der Phantasie und der Affekte während der älteren Epochen der Religiosität seinen Todfeind. Mit vielen Vorbehalten und Vorsichtsmaßregeln, mit einem System von Achtungsbezeugung und Reverenzen vor den Offenbarungsreligionen, das alle Autoren dieser Zeit wie in stillschweigender Übereinstimmung handhaben, dehnte dieser rationale Geist auch seine Herrschaft über das

religiöse Gebiet immer weiter aus. So konnte die Autonomie der Vernunft in dem konstruktiven Rationalismus des Jahrhunderts zum Prinzip aller geistigen Betätigungen werden, und damit war für die große Bewegung dieses Jahrhunderts das methodische Prinzip gefunden. Die konstruktiven Methoden, welche sich am Naturerkennen erprobt hatten, werden nunmehr auf das Problem angewandt, für die entstehenden nationalen Staaten natürliche Prinzipien der Regelung des Rechtes und der Staatsordnung zu finden. Auch hier war das im Altertum Erreichte die Grundlage; aber die allgemeine Jurisprudenz und das Völkerrecht des Hugo Grotius, die Souveränitätslehre des Bodin, der Begriff eines politischen Mechanismus in dem Leviathan des Hobbes bildeten die neuen Ausgangspunkte für die Anforderungen an eine rationale Regelung des wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Lebens, welche bis in die Französische Revolution hinein das politische Leben bestimmt haben.

Der Begriff eines mechanischen Naturzusammenhangs hat nun die großen Typen menschlicher Weltansicht auf eine neue Stufe der Entwicklung erhoben.

V.

Die neue mechanische Erklärungsweise hat sich gerade in dem Kopf, welcher den universalsten Ausdruck für sie fand, mit dem Idealismus der Freiheit verständigt. Der Idealismus der Freiheit war von Sokrates zu Cicero und von diesem zu den scholastischen Systemen fortgeschritten und hatte insbesondere in der Scholastik des Duns Scotus und Occam eine neue, höchst energische Ausbildung erreicht. Nun verlegt er in Descartes das ihm eigene gesteigerte Bewußtsein von Würde und freier Macht der Person in die souveräne Selbstgewißheit, welche mit der konstruktiven Macht des mathematischen Geistes so oft und so naturgemäß verbunden ist. Von dem Ausgangspunkte des Descartes im Selbstbewußtsein bis zum Abschluß seines Systems in der großen Gesinnung (générosité), welche aus dem guten Gebrauch des freien Willens entspringt und der Schlüssel der übrigen Tugenden, das Heilmittel der ungeregelten Leidenschaften ist[1], regiert eine einheitliche stolze Lebensstimmung in diesem System. Ihr Ausdruck war die selbstgewählte Einsamkeit dieses Denkers, das unbegrenzte Selbstvertrauen des konstruktiven Geistes und die vornehme Abweisung der alten und der zeitgenössischen Philosophen, wie Hobbes sie erfahren hat.

Alles stimmt zusammen in diesem wunderbaren Menschen. Die Unnahbarkeit, die ihn umgibt. Die stolze Zurückgezogenheit seines Lebens.

---

[1] Passions de l'âme, art. 161.

Der Adel seiner Sprache und der große beinahe dramatische Stil seiner Schriften, welche ganz von dem Glück des Erkennens durchstrahlt sind. Wie er so durch die Kriegslager verschiedner Nationen, durch die Länder Europas, durch die Städte der Niederlande geht, unerkannt, nur mit sich selbst beschäftigt, aber nicht mit seiner Individualität und seinem Eigeninteresse, sondern mit den Bedingungen, den Methoden und der Macht des Erkennens und darüber hinaus mit dem Erkennen des Universums selber.

Seine Metaphysik ist der Ausdruck seiner Person. Descartes ist die Verkörperung der auf Klarheit des Denkens gegründeten Autonomie des Geistes. In ihm lebt eine originale Verbindung von Freiheitsbewußtsein mit dem Machtgefühl des rationalen Denkens. Und hierin liegt wohl die äußerste Steigerung des Souveränitätsbewußtseins, zu der sich je ein Mensch erhoben hat. Was wirklich ist, kann der Theorie unterworfen werden, das Denken aber hat in sich die Macht, alles Handeln zu regeln. Aus diesem Zusammenhang von Freiheit, konstruktiver Macht des Denkens und Rationalität entsteht aber nur darum dem Geiste die Souveränität seines Wirkens, weil die Wirklichkeit rational ist, durchsichtig und regelmäßig wie ein großer Kristall. Dieser konsequente Geist wird nun die in ihm wirksame Kombination von Freiheit und rationalem Denken in die Gottheit selbst projizieren. Die Gesetze der Zahl, der räumlichen Welt und der Bewegung sind im Lichte der Vernunft als notwendig erkennbar. Die Erhaltung der Masse und der Bewegung im Weltall, das Gesetz der Trägheit sind in dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit gegründet. Aber die tatsächliche Einrichtung der sichtbaren Welt, die Natur und Verteilung der stofflichen Bestandteile in ihr, sowie die ursprüngliche Verteilung der Bewegung, kurz der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die tatsächliche Welteinrichtung steht, sind aus der bloßen Vernunft nicht ableitbar, sondern nur die Erfahrung kann uns darüber belehren. Gott konnte auf unzählige Arten diese Anordnungen treffen: eine unter ihnen hat er ausgewählt.[1] So erweist ihm die Maschine der Welt den zwecksetzenden Gott.

Und so treten inmitten der mechanischen Naturvorstellungen die entscheidenden Züge des Idealismus der Freiheit in den Grundlinien des Systems von Descartes auf: in der Theorie von den Konstruktionselementen des Denkens, in dem Rückgang auf das Selbstbewußtsein, in der Lehre von der Freiheit, in der Art dann, wie er die so entstehenden metaphysischen Schwierigkeiten durch kritische Bestimmung der Grenzen des Erkennens aufzulösen sucht, wie die Weltmaschine ihn zur Entwick-

[1] Principia III 46.

lungslehre, diese aber ihn zur Teleologie führt. Aus all diesen Momenten entspringt dann der neue theologische Rationalismus des Descartes Wir weisen dies jetzt im einzelnen nach.

Die kleinen Vorstellungen Ciceros, die erinnerten Ideen Platos sind in dieser neuen Form des Idealismus der Persönlichkeit und Freiheit zu den Konstruktionselementen der Erkenntnis geworden; aber auch so bilden sie ein dem Geiste ursprünglich Eigenes. In ihrer durch die veracitas Dei vermittelten Gültigkeit für das Wirkliche verleihen sie dem menschlichen Geiste eine Verwandtschaft mit dem göttlichen.[1]

Der Zirkel des Erkennens, welchem der menschliche Geist niemals entgeht, macht sich bekanntlich bei Descartes darin geltend, daß das Dasein der Gottheit, deren veracitas die Gültigkeit der Erkenntnismittel garantieren soll, selbst erst vermittelst des Kausalgesetzes und Substanzbegriffes abgeleitet wird. Ihre Evidenz ist intuitiv gegeben, aber die Gültigkeit des Evidenten für Gegenstände soll erst aus der Wahrhaftigkeit Gottes bewiesen werden, deren Beweis doch diese objektive Gültigkeit voraussetzt. Diese notiones communes werden aber nicht nur bei dem Gottesbeweis angewandt: Descartes konnte sich dem nicht verschließen, daß schon das cogito sum die Gültigkeit einfacher Begriffe voraussetzt[2]: sie sind in allem Erkennen als dessen Bedingung enthalten.

Sonach ist die metaphysische Inhaltlichkeit des denkenden Subjekts, durch welche dasselbe souverän die Wirklichkeit vermittelst der in ihm enthaltenen Denkelemente konstruiert, nicht nur in den Sinneswahrnehmungen, sondern auch in dem scheinbar einfachen Vorgang der Selbsterfahrung enthalten. Dies Wirken des Denkens und der in ihm enthaltenen Konstruktionselemente, wie es so das ganze geistige Leben durchwaltet, verbürgt die Souveränität des menschlichen Geistes.

Derselbe stolze Idealismus der Persönlichkeit äußert sich in dem metaphysischen Verfahren des Descartes, welches im Selbstbewußtsein eine unerschütterliche Grundlage seiner Schlüsse findet. Durch Descartes erhielt der Idealismus der Freiheit erst die ihm gemäße Methode, im Gegensatz zu dem Ausgangspunkte des Positivismus in den Regelmäßigkeiten der Außenwelt oder dem des objektiven Idealismus in der intellektualen Anschauung des Absoluten. Der Rückgang von dem Akte des Bewußtseins auf das Subjekt[3] ermöglicht ihm, über

---

[1] Der Zusammenhang der notiones communes mit der stoisch-römischen Tradition ist noch erkennbar in den „Regeln", bes. Regel 12, verglichen mit Simpl. in Epikt. Enchir. p. 159 Salmas., Seneca ep. 95, 62, Cic. Ac. II 7. [2] Princ. I 10.

[3] Princ. I 9, als die Verallgemeinerung, welche zeigt, daß die Verbindung des Zweifels mit dem Cogito sum nur eine geistvolle drastische Ausdrucksweise für den Rückgang von den Akten des Bewußtseins auf das Subjekt ist.

die Evidenz der einfachen Begriffe hinauszugehen, welche für sich keine Erkenntnis von Wirklichkeit gewähren, damit eröffnet sich zuerst ein Wirkliches. Unser Selbstbewußtsein ist das Eingangstor, das in die Erkenntnis von Wirklichkeiten führt; als solche tun sich dann Gott und Welt erst auf.

Diese Autonomie des Subjektes wird weiter von Descartes als Freiheit, und zwar im Sinne von Wahlfreiheit gefaßt. Wir sind uns nach ihm unserer Freiheit so genau bewußt, daß wir nichts anderes so klar und so vollkommen begreifen. So löst sich ihm auch durch die Erfassung des Urteils als eines Aktes der Freiheit das Problem des Irrtums. Die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, die Täuschung, in welcher wir über diese befangen sind, schließlich der Irrtum überhaupt können mit der veracitas Dei nur durch den Begriff der Wahlfreiheit und durch die Betonung ihrer Gegenwart im Denkakt vereinigt werden. Unser Denken überschreitet die logisch sicheren Erkenntnisse, weil es in seiner Freiheit die Macht zu irren und falsche Urteile zu bilden in sich trägt, und der Sinnenglaube ist ein solcher Irrtum, nicht gegründet in dem Auftreten der Bilder in uns, sondern in dem Urteil, das ihnen eine Wirklichkeit außer uns zuschreibt.[1]

Endlich ist die von einem solchen Idealismus der Freiheit geforderte Einschränkung unseres Wissens in bezug auf das Verhältnis der Gottheit zu freien Personen von Descartes nachdrücklich herausgehoben. Die Freiheit ist ihm im Selbstbewußtsein klar und zweifellos gegeben: es wäre methodisch falsch, sie zu bezweifeln, weil ihr Verhältnis zu unserer Abhängigkeit von der göttlichen Ursache unbegreiflich bleiben muß.[2] Wenn Spinoza das im Selbstbewußtsein nach Descartes gegebene Doppelverhältnis von Freiheit und doch von Abhängigkeit im Verhältnis zu Gott aufhebt, so mußte er das, sobald er die logische Verkettung der Erkenntnis von der ersten Ursache bis zur kausalen Relation aller Teile des Universums — dieses Ideal unseres Erkennens —, entsprechend seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzung, daß evidenten Relationen des Denkens eine unbegrenzte Gültigkeit für das wirkliche Universum zukomme, zu einem Grundgesetz des Wirklichen machte. Der Idealismus der Persönlichkeit ist sich in Descartes schon so klar als später in Kant

[1] Die IV. Meditation enthält das Verhältnis unbegrenzter Wahlfreiheit zum beschränkten Umfang gültiger Erkenntnis, die VI. Meditation leitet die Objektivierung unserer Empfindungen aus der Gewohnheit voreiligen Urteilens ab. Œuvres I p. 495, Princ. I 34f. und 70f. erläutern weiter, daß der Irrtum nur im Bejahen und Verneinen statthat, ausdrücklich wird Princ. I 34 die stoische Lehre herausgehoben, daß der Akt der Zustimmung, den das Urteil enthält, im Willen gegründet sei.

[2] Princ. I 41.

bewußt, daß er das kritische Bewußtsein von den Erkenntnisschranken des endlichen Geistes zu seiner Voraussetzung hat. Sein methodischer Geist hat schon in den Regeln, wohl 1628 oder 1629, erfaßt, daß nach dem Verhältnis der Abhängigkeit der Wahrheiten voneinander der „Verstand selbst" der erste Gegenstand der Erkenntnis sein muß, „da von ihm die Erkenntnis aller anderen Dinge abhängt".[1] Die erste Aufgabe ist „zu erforschen, was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke", sowie das Werkzeug der „Methode" zu bereiten.

Und zwar können wir Vermögen und Grenzen des menschlichen Geistes bestimmen, da wir ihn in uns selbst finden. Das Merkmal des Wissens ist die Evidenz. Diese ist dann unmittelbar, wenn eine einfache Wahrheit für sich einleuchtend (per se nota) ist. Eine einfache Wahrheit ist notwendig, sofern das Subjekt vom Prädikat nicht getrennt werden kann. Daß nun die Evidenz solcher Wahrheiten die objektive Gültigkeit derselben verbürge, ist nur aus der veracitas Dei abzuleiten. Den Zirkel in seiner Beweisführung für diese veracitas hat er nicht eingesehen, sonach ist ihm die hier vorliegende Grenze unseres Erkennens, welche schon die Skeptiker so klar herausstellen, nie deutlich geworden. Dagegen erkennt er, daß die Erklärung der tatsächlich bestehenden Welt aus den Phänomenen vermittelst der notwendigen Wahrheiten nur einen hypothetischen Charakter hat.[2] Zwei Uhren können einander vollständig gleichen und doch kann eine ganz verschiedene Zusammenstellung der Räder in ihrem Inneren dieselbe Wirkung hervorbringen: so kann auch der Inbegriff der mir gegebenen Phänomene von Gott auf ganz verschiedene Art hervorgebracht sein. Nur in der Zusammenstimmung der Tatsachen unter den Denknotwendigkeiten ist die Garantie der Richtigkeit von erklärenden Hypothesen über Entstehung und inneren Zusammenhang des Universums gegeben, und diese Richtigkeit verbürgt uns nur die Möglichkeit, daß der gegebene Inbegriff von Phänomenen so habe entstehen können.[3]

Eine weitere Grenze unserer Erkenntnis liegt darin, daß wir zwar eine Anordnung des Universums durch göttliche Zwecksetzung anerkennen müssen, aber in diese Zwecksetzung selbst nicht einzudringen vermögen. Wohl können wir die ursprüngliche Anordnung der Teile der Materie und die Verteilung von Ruhe und Bewegung, da wir einer vollkommensten Ursache der Welt sicher sind, nur aus der Zwecksetzung Gottes ableiten. Aber unser endlicher Verstand findet seine Grenze an dem Geheimnis der göttlichen Zweckordnung. Insbesondere verwirft

[1] Regulae ad directionem ingenii Reg. VIII.
[2] Princ. III 43ff. und in dem wichtigen Epilog IV 203ff.
[3] Ebds. 204ff.

Descartes wie Kepler und wie Galilei auf Grund der erweiterten Anschauung des Universums die antik-christliche anthropozentrische Teleologie. Es ist töricht, zu denken, daß in dem Menschen das Ziel des Universums liege. Denn vieles existiert oder hat existiert, was kein Mensch früher sah oder jetzt sieht und was mit dem Nutzen keines Menschen je in irgendeiner Beziehung stand.[1] In diesen bei Kepler, Galilei und Descartes gleichmäßig auftretenden Sätzen vollzieht sich eine vollständige Umwandlung der Interpretation der Welt. Indem diese Denker zu einer immanten Teleologie hingedrängt werden, deren Ausdruck die Harmonie und Schönheit des Universums ist, ändert sich der Charakter der bisherigen christlichen Religiosität. Leibniz hat dann in seiner Theodicee dieser neuen Religiosität den mächtigsten schriftstellerischen Ausdruck gegeben, und der moderne Pantheismus entwickelt seit Spinoza mit Ausschließlichkeit den in ihr liegenden religiösen Gehalt.

Zum tiefsten Punkt aber, an welchem die Schranken unseres endlichen Geistes ihm ganz sichtbar werden, dringt Descartes vor, indem er das Zusammenbestehen unserer Freiheit mit dem in Gott gesetzten ursächlichen Zusammenhang aller Dinge zusammen zu denken genötigt ist. An diesem Punkte erhellt von neuem, daß Spinoza nur eine Seite in Descartes systematisiert hat. Dagegen ist das Problem, Freiheit und göttliche Kausalität zusammen zu denken, von Kant im Interesse desselben Idealismus der Freiheit weiter gedacht worden. In Descartes empfängt es eine besonders scharfe Zuspitzung infolge seines Begriffes vom mechanischen Zusammenhang. In diesem ist jede Bewegung als übertragen gedacht. Die Größe der in dem Universum verteilten Bewegung ist von Gott mitgeteilt und wird von ihm erhalten. Ihre Konstanz ist in Gottes Unveränderlichkeit gegründet. Und auch für mich selbst als ein geistiges Wesen folgt aus dem Dasein im gegenwärtigen Augenblick nicht die Fortexistenz in dem folgenden, wenn nicht die göttliche Ursache mich in jedem folgenden Zeitmomente wieder neu hervorbringt oder erhält. Schaffen und Erhalten sind nicht zu sondern, Erhalten ist ein beständiges Schaffen.[2] Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre diesen Gedanken ausgeführt. Schon in dieser Stelle des Descartes steht die von Spinoza gezogene Konsequenz vor der Tür. — Andererseits bestimmt er die Freiheit als Wahlfreiheit, und sie ist ihm die sicherste Tatsache des Bewußtseins: sie ist intuitiv gewiß. Sie rechtfertigt das moralische Urteil über Handlungen, sie stellt den Einklang zwischen unsern Irrtümern und der Wahrhaftigkeit Gottes her. An meiner Freiheit werde

[1] Princ. III 3ff. [2] Princ. I 21.

ich gewiß, daß ich das Bild Gottes und die Ähnlichkeit mit ihm an mir trage. Denn in ihrem wesentlichen Charakter, daß ich „etwas tun oder nicht tun kann", ist sie in mir dieselbe als in Gott.[1] — Die so entstehende Antinomie hat in Descartes, weil er den Begriffen von Ursache und Substanz objektive Gültigkeit zuschreibt und zur inneren Erfahrung sich noch wenig kritisch verhält, eine härtere Form als bei Kant. Und die Lösung? Die Freiheit erkennen wir so klar und deutlich als nichts anderes. Anderseits ist die Macht Gottes unendlich, und sie erstreckt sich auf alles, was ist oder sein kann. Nur begreifen wir diese Macht nicht so vollständig, daß wir einsähen, wie sie die freien Handlungen des Menschen unbestimmt lassen kann.[2] Es ist die Schranke des endlichen Geistes, daß er einen unendlichen Verstand und eine unendliche Macht nicht klar denken kann. So liegt hier eine weitere Grenze unseres Erkenntnisvermögens, und wenn wir dieselbe überschreiten, entsteht die Antinomie zwischen der Abhängigkeit jedes Daseins von Gott mit der Freiheit des Menschen. An diesem Punkte wird dann Kant eine tiefere Lösung suchen: so entsteht ihm der Begriff der intelligiblen Freiheit.

Dieser Idealismus der Freiheit findet nun aber seinen höchsten Ausdruck in der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Freiheit zu der Weltmaschine, ihrer Einrichtung und ihrer Entstehung. Und diese Stelle im System des Descartes ist für den Fortgang unserer Geschichte von der größten Bedeutung. Denn hier bereitet Descartes die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Universums vor. Und an einem neuen und wichtigen Punkte zeigt sich, wie Spinoza seine Konsequenz erkauft, indem er das vielseitige Denken des Descartes verkürzt. Über ihn hinweg setzen erst Leibniz und Kant hier den Descartes fort. Die kosmische Hypothese des jugendlichen Kant ist in Descartes und seinen französischen Nachfolgern gegründet.

Mit dem zweiten Teil der Prinzipien hebt in dem systematischen Gange des Descartes ein Neues an. Im Unterschiede von Galileis methodisch richtigerer Einsicht hatte er im ersten Teile unter denjenigen Bestimmungen der Natur, welche aus dem Lichte der Vernunft (dem alten lumen naturale) folgen, nicht nur den Begriff der körperlichen Substanz, die Gleichartigkeit derselben im Universum, ihre grenzenlose Teilbarkeit (für Gott), die Verneinung des leeren Raumes, sondern auch die Grundgesetze der Bewegung abgeleitet. Von diesen Erkenntnissen unterscheidet er nun diejenigen, welche die Erfahrung über die besondere Art der Welteinrichtung gibt. Unzählige Möglichkeiten von Welten lagen in den dem natürlichen Licht gegebenen Bestimmungen, die in den

[1] Meditat. 4 (Œuvres, Cousin, I 300). [2] Princ. I 41.

notwendigen Erkenntnissen enthalten sind; Gott hat eine dieser Arten gewählt. Und nun stellt Descartes eine Hypothese auf, wie aus einer bestimmten ursprünglichen Verteilung der Materie und der Bewegung diese eine Möglichkeit, nämlich unser Weltsystem abgeleitet werden könne. So nimmt er ein Problem, das schon in der antiken Atomistik lag, wieder auf. Jener fehlten die Grundvorstellungen der Dynamik, und so erging sie sich in nebelhaften Phantasien, doch waren schon in Lucretius die Gedanken von einer Entwicklung des Universums enthalten, von Jugend, Reife und Altern der Erde, von der Entstehung der Organismen in einer bestimmten Periode derselben: jetzt stellt sich von neuem Descartes diese Aufgabe unter günstigeren wissenschaftlichen Bedingungen. Eine gültige Lösung gelang auch ihm nicht, und das Problem ging von ihm auf die französischen Naturforscher und auf Kant über.

Welchen Einfluß mußte nun dies System auf die Fortgestaltung der christlichen Religiosität in Europa haben? Descartes ist der Urheber des philosophischen Rationalismus in der christlichen Theologie. Der Rationalismus des Erasmus und seiner Nachfolger, insbesondere der Sozinianer, war historisch-kritisch. Er ging auf die ursprüngliche Auffassung von Christus als einem Gesandten und Propheten Gottes zurück. Äußere Wunder und Dämonenglaube behielten ihre Geltung. Denn alle Schriften des Altertums waren voll von solchen Dingen. Dieser neue philosophische Rationalismus stand auf dem Boden des Idealismus der Personalität und der Freiheit, ganz wie jener ältere. Er erkannte den Schöpfungsbegriff an, sofern nach ihm die Welt und der Mensch in dem freien Willen eines vollkommensten Wesens ihren Ursprung haben, ganz wie jener es tat. Er ließ die Grenzen der menschlichen Erkenntnis gelten; er sprach dem lumen naturale die Einsicht in den Zweckzusammenhang ab, in welchem die Verteilung der Materie, der Ruhe und Bewegung und das Verhältnis von Gesetzmäßigkeit und Freiheit gegründet sind, und damit war ihm die Möglichkeit gegeben, eine Offenbarung Gottes anzuerkennen. So ist dieser philosophische Rationalismus der legitime Nachfolger und fortan der Begleiter des historisch-kritischen. Er steht auf demselben Boden der allgemeinen Lebens- und Weltanschauung wie das Christentum.

Aber die Reverenzen, mit welchen der katholische Edelmann nach dem Brauche der Zeit vor den christlichen Mysterien vorübergeht, sind so kühl und kurz, daß kein Grund zur Annahme besteht, Descartes habe irgendein Verhältnis zum katholischen Christentum gehabt; nur ein Platz war in seinem System reserviert für Möglichkeiten, den positiven Religionsglauben festzuhalten. Und es waren doch unbestreitbar in der Konsequenz seines Systems Sätze gegeben, welche den kirchlichen

Glauben außerordentlich einschränkten. Denn aus dem Prinzip der veracitas Dei folgt, daß die evidenten Gesetze des Naturzusammenhangs immer und ausnahmslos gültig sind. Und nach dem Prinzip der Unveränderlichkeit Gottes muß Gott, nachdem er die physische Welt geschaffen, die Materie derselben konstant erhalten und die Gesetze, welche die Bewegungen ihrer Teile bestimmen, sowie die Gesamtgröße dieser Bewegungen unverändert in ihrem Bestande bewahren. Hiermit sind aus der physischen Welt alle Wunder als Unterbrechungen des Naturlaufes verbannt. Das Denken empfängt ein festes Kriterium zur Einschränkung der Lehren von Wundern sowie von Einwirkungen des ganzen Gewimmels von Dämonen, Teufeln und Engeln auf die physische Welt. Der Panpsychismus, in welchem das tolle Treiben dieser göttlichen und teuflischen Gespenster inmitten der Natur gegründet war, wird von der mechanischen Naturerklärung in der Wurzel ausgerottet, und ein neuer heller Geist von Räsonnement, das seiner selbst sicher ist, von klarer Argumentation, welche aus evidenten Vordersätzen schließt, breitet sich in Frankreich und den Niederlanden aus und wirkt von da überall hin.

Machen wir uns noch einmal das Ergebnis deutlich. Der Idealismus der Freiheit ist in dem System des Descartes nicht ein Bestandteil, welcher aus Rückständigkeit oder Akkomodation zu erklären wäre. Es ist auch nicht möglich, ihn herauszulösen, ohne die universale Tiefe dieses Systems zu zerstören und neue Widersprüche hervorzurufen. Vielmehr empfangen eben auf dem Standpunkt des Descartes die Hauptgedanken des Idealismus der Freiheit eine neue und teilweise eine tiefere Begründung. Denn aus der Unterscheidung der notwendigen gesetzlichen Relationen, welche im Universum verwirklicht sind, und einer tatsächlichen ursprünglichen Verteilung der Bestandteile und Bewegungen in ihm empfängt der Zweckbegriff eine neue Art von Berechtigung. Ebenso zeigt sich, daß die Erklärung des Irrtums in diesem System am einfachsten durch die Annahme der Freiheit des Urteilens herbeigeführt wird. Der Versuch des Spinoza, von deterministischen Voraussetzungen aus innerhalb der erkenntnistheoretischen Annahmen des Descartes den Irrtum zu erklären, führte zu unauflöslichen Schwierigkeiten. Endlich lag in dem System des Descartes ein kritisches Bewußtsein über die Grenzen des menschlichen Erkennens, welches Spinoza zum großen Schaden wahrer philosophischer Einsicht hat fallen lassen.

So mußte Spinoza wichtige und dauernde Einsichten des Descartes fallen lassen, welche Leibniz und Kant aufnahmen, um seine inhaltlich ganz verschiedene Weltansicht aus den Begriffen des Descartes zu entwickeln. — Man kann in bezug auf das Verhältnis eines großen Den-

kers zum andern ein Prinzip aufstellen, das als das der Mehrseitigkeit der in einem System enthaltenen Konsequenzen bezeichnet werden mag. Wohl hat Hegel recht, daß jedes metaphysische System Widersprüche enthält. Denn es vermag aus der unergründlichen Vielseitigkeit des Wirklichen immer nur eine Seite herauszuheben, und der Versuch, den anderen Seiten von seinem einseitigen Standpunkt aus gerecht zu werden, verwickelt den philosophischen Geist unvermeidlich in Widersprüche. Sie sind der notwendige Ausdruck für die Grenzen des Weltverständnisses eines Denkers, welche in der logischen Struktur seines Systems zum Vorschein kommen. In jedem solchen Widerspruch liegt ein Antrieb, weiter zu denken. Jeder derselben bietet mehrere Möglichkeiten des Fortgangs.

Dieses Verhältnis, in welchem die Typen der Weltanschauung zueinander und zum Geiste eines philosophischen Zeitalters stehen, wird nun eine weitere Aufklärung erfahren, indem wir zu Hobbes übergehen. Denn es vollzieht sich von denselben Prämissen der mechanischen Weltansicht aus in Hobbes die Umbildung des antiken Materialismus in eine vollkommenere Form. Zugleich treten in ihm folgende positivistische Grundgedanken auf, durch welche er d'Alembert vorbereitet. Der bewegte Körper ist uns nur als Phänomen im Bewußtsein gegeben. Nur von diesen im Raum auftretenden Gegenständen kann eine Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen ausgehen, und zwar bildet in der Ordnung der Wissenschaften die abstraktere jedesmal die Grundlage der mehr konkreten. Sonach ist für die Abfolge der Wissenschaften das Verhältnis der Abhängigkeit bestimmend, in welchem sie von der Mathematik aufwärts zueinander stehen. Den ausschließlichen Gegenstand möglicher Erkenntnisse bildet der in den positiven Wissenschaften gegebene Zusammenhang der Wirklichkeit als eines Systems endlicher Tatsachen nach Gesetzen. Philosophie ist die vom Erfahrungsstandpunkte aus begründete Enzyklopädie der Wissenschaften. Sie ist das den positiven Wissenschaften immanente Bewußtsein des Rechtsgrundes und des Zusammenhangs derselben. Jede Art von Unendlichkeit bildet eine Grenze der Erkenntnis, und die Überschreitung dieser Grenze verwickelt den menschlichen Geist in Absurditäten und Widersprüche. Wie nun Hobbes diese mit d'Alembert einstimmigen Sätze mit der Ableitung der Bewußtseinserscheinungen aus den physischen Tatsachen zusammendenkt, das ist das Problem, welches wir jetzt zu lösen haben werden. — Und wo nun Hobbes die kritische Zurückhaltung d'Alemberts überschreitet, in der Unterordnung der geistigen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Tatsachen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Außenwelt: da ist er der Vorläufer von Comte.

D'Alembert und Lagrange, Turgot und Condorcet befinden sich in historisch nachweisbarem Zusammenhang und in durchgreifender Übereinstimmung mit Comte. Der strenge Begriff einer positiven Wissenschaft entstand, als d'Alembert und Lagrange die Mechanik von den Resten der Metaphysik befreiten. Der Begriff der Philosophie in positivistischem Sinne bildete sich, als d'Alembert in seinen philosophischen Schriften die von ihm geleitete Enzyklopädie durch einen begründeten Zusammenhang der in ihr behandelten Erfahrungswissenschaften zu ergänzen unternahm. Und als nun Turgot von dem jetzt erreichten positiven Stadium des wissenschaftlichen Geistes zurückblickte auf die Metaphysik, welche diesen Männern abgetan erschien: fand er sein Gesetz der Entwicklung des menschlichen Geistes, indem er aus der damals herrschenden Erklärung der Religionen den Begriff einer personifizierenden, theologischen Denkweise entnahm. Wissenschaft ist diesen französischen Denkern des 18. Jahrhunderts die Erkenntnis der Relationen, welche zwischen den im erfahrenden Bewußtsein gegebenen Erscheinungen bestehen. Die Begriffe, deren die Wissenschaft sich bedient, sind abgezogen aus den Erfahrungen, und die Probe ihres Erkenntniswertes liegt in ihrer Brauchbarkeit für die Interpretation der Erscheinungen. Metaphysik, und als solche verwerflich, ist jede Behauptung über Wesen oder Ursache dessen, was uns als Phänomen gegeben ist. In diesen Sätzen ist der am meisten umfassende Begriff von Positivismus enthalten. Nun ist aber die Außenwelt der alleinige Sitz einer quantitativ bestimmten Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit. Die einseitigen Folgerungen aus dieser Einsicht trennen den Positivismus im engeren Verstande von der Schule Humes und der beiden Mill, welche eine auf die innere Erfahrung gegründete Erkenntnis der psychischen Gesetzmäßigkeit gewonnen zu haben glaubte. Dieser Positivismus im engeren Sinne erkennt, daß die Außenwelt nur Phänomen ist, aber er findet in ihr entweder den einzigen oder den ersten und jede weitere Erkenntnis beherrschenden Gegenstand der strengen Wissenschaften. Hobbes ist der Träger dieses Positivismus in engerem Verstande während des 17. Jahrhunderts. Unter den Übereinstimmungen, welche zwischen Hobbes und dem positivistischen System bestehen, ist die in diesem letzten Satz enthaltene die am meisten durchgreifende und vollständige. Von ihr werden wir auszugehen haben.

VI.

In dem Zeitalter des Descartes entstand aus den Ergebnissen des Galilei die Umformung der zweiten unter den großen metaphysischen Weltansichten. Denn inmitten der unbegrenzten Möglichkeiten der Spe-

kulation haben diese typischen Formen derselben durch ihr dauerndes Verhältnis zu der Lebendigkeit des Menschen und zu der Natur der Dinge eine besondere Macht in allen großen philosophischen Zeitaltern geübt. Das metaphysische System von Hobbes ist die Umbildung des Materialismus der antiken Atomistik, und zwar in dem nominalistisch baconischen Geiste der vorherrschenden englischen Philosophie, unter den Bedingungen des 17. Jahrhunderts und mit den Mitteln von Galilei, Harvey, Gassendi und Descartes. Eine neue zukunftreiche Form erhielt hier dieser atomistische Materialismus. Er wurde, wahrscheinlich durch den phänomenalistischen Ausgangspunkt des Descartes, in die positivistische Fassung der materialistischen Metaphysik hinübergeführt. Er wurde durch Galilei und Harvey befähigt, von der Fiktion der Seelenatome zu einem wirklichen Versuch von Kausalerklärung fortzugehen. Und — das Ursprüngliche in diesem harten, positiven, energischen Kopf — dieser Materialismus fand in der fortgeschrittenen Auffassung des Menschen die Möglichkeit, die verwegenen griechischen Spekulationen über die Gesellschaft, insbesondere das radikale Naturrecht der Sophisten und die in Lucretius zusammengefaßten naturalistischen Einfälle über die animalische Natur des Menschen und seinen Entwicklungsgang zur Zivilisation fortzubilden zu einer auf die Tatsachen des Lebens gegründeten Theorie von der Gesetzmäßigkeit im menschlichen Bewußtsein und in der bürgerlichen Gesellschaft.

Der Ursprung des Naturalismus liegt in einer Lebensverfassung welche sich in Venedig, Florenz, an italienischen Höfen in Macchiavelli, am französischen Hof in Richelieu und am englischen der Stuarts entwickelte. Diese Lebensverfassung verbindet das Extrem der Lebensbejahung, das Streben nach Genuß und Macht, mit der Ausbildung der Staatsräson, der Lebensklugheit an den Höfen, der epikureischen Lebensrechnung (Valla usw.). Diese Kombination ist der Ausdruck der Lebensstimmung in der Aristokratie von Venedig während ihrer Dekadenz und der emporkommenden Fürstenmacht. Die Verbindung der vollen Explikation und Anwendung dieser Lebensverfassung mit der mathematischen Naturwissenschaft der Zeit verknüpft nur das Fortwirken dieser Ratio auf dem kosmischen Gebiet mit einem realen Lebensgrunde derselben. So entsteht in Hobbes die erste Form des Positivismus dieser ist eine Lebenserscheinung, eine Seelenverfassung, nicht ein blo ßes Theorem.

I.
Hobbes' Entwicklung.
Erstes Stadium: Die Lebenserfahrung. Das Naturrecht und seine Formen.

Die Kategorien, in welchen Hobbes denkt, sind von ihm in der Reife seines Lebens und seines Charakters ausgebildet worden. Denn er hatte das vierzigste Lebensjahr überschritten, als er in Paris die Naturwissenschaft der Zeit kennen lernte. Bis zu dieser Zeit hatte er in den Dichtern, den Geschichtschreibern und der politischen Philosophie gelebt. Als Lehrer und Freund im Zirkel des royalistischen großen Adels, auf Reisen in verschiedenen Ländern hatte er den Menschen und die bürgerliche Gesellschaft zu erforschen gesucht. Der Zuschauer in den Händeln des Lebens, noch mehr der beobachtende Reisende gewöhnen sich, den Menschen von außen aufzufassen, in den Sitten Kostüme zu sehen, hinter denen dieselben Grundtriebe liegen: sie werden stets den Menschen niedrig einzuschätzen geneigt sein. Wenn wir den Menschen von außen betrachten und zu erkennen streben, ist die Gesetzmäßigkeit seiner Handlungen die Bedingung, unter der wir erkennen. Die durchgreifenden Triebe seiner Animalität umgeben uns beständig auf der Straße, in dem, was dem Fremden sich darbietet. Wogegen der, auf dessen Seele große Entschlüsse gelegt sind, auch der Verantwortlichkeit am stärksten innewird: ein heroisches Leben erfüllt mit dem Bewußtsein der Freiheit. — In derselben Richtung wirkte auf Hobbes der Charakter der Zeit. Sie war sehr wenig dazu angetan, einem kühlen Beobachter einen besonderen Respekt vor der moralisch-religiösen Seite des Menschen einzuflößen. Starke Religiosität sah man überall mit Fanatismus verbunden, und dessen nachteilige Wirkungen für die bürgerliche Gesellschaft drängten sich dem Beobachter beständig auf. Die englischen Sekten jener Tage mußten einem den religiösen Motiven unzugänglichen, kalten und positiven Geiste als Formen von wildem Wahn, als eine Art von Verrückung des Geistes erscheinen. Unter diesen Sekten stellte sich bereits der Puritanismus als die große Gefahr für das Königtum dar. Und die Atmosphäre des royalistischen großen Adels, das Paris jener Tage in seiner höfischen Gesellschaft, diese Mischung von Animalität, Witz, Staatsräson und Intrige, begannen bereits den neuen Typus des höfischen Weltmanns zu entwickeln, dessen letzte, entartetste Form dann der Hof Karls II. in Paris und London darstellte, dem Hobbes

* Bedeutung von H.'s Entwicklung: der Fortgang von einer Lebensstimmung: Materialismus, der aber mit der Ratio verbunden ist (Macchiavelli. Richelieu. Venetianer), bis zu der Umbildung der Kategorien zu einer positivistischen Grundlegung.

in seinen späteren Jahren so nahe stand. So glaubte der Zuschauer dieses Treibens die animalische Seite der Menschennatur überall unter den Verfeinerungen dieser Gesellschaft wie unter Masken als den ursprünglichen Kern derselben zu erblicken. — Jener Begriff der Staaträson, der von Macchiavelli und den venetianischen Politikern zuerst entwickelt worden war, dessen klassischer Ausdruck eben damals in Richelieu vor Hobbes stand, enthielt von dem menschenverachtenden Florentiner ab eben dies Moment einer niederen Bewertung der Durchschnittsmenschen: sie sind nur der Stoff für die Herrschernaturen. Aus solchen Welterfahrungen erwuchs die Auffassung des Menschen von Hobbes. So müssen wir sie zu der Zeit denken, als er zuerst der Naturwissenschaft der Zeit sich zu bemächtigen begann. Die puritanische Frömmigkeit der mittleren Klassen von England war ihm ebenso verhaßt geworden als die katholischen Superstitionen und der satte Dogmenglaube der Hochkirche.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung des Thukydides und in den Versen der Autobiographie tritt als das Ziel seiner Übertragung des Geschichtschreibers des griechischen Bürgerkrieges hervor: im Spiegelbilde alter Zeiten sollte sie dem Engländer dieser Tage die Redner seines Parlamentes, die Torheit jeder Demokratie und die Gefahren des Bügerkrieges zeigen; in der monarchischen Ordnung sollte die einzige Möglichkeit des bürgerlichen Friedens erwiesen werden. Auch zeigt seine Einleitung zum Thukydides in den Reflexionen über die berühmte Verhandlung zwischen Athenern und Meliern, daß die Gewaltlehre des radikalen griechischen Naturrechts schon damals seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte. Sie mußte ihm ja auch in seiner Beschäftigung mit den Dichtern bei Euripides begegnet sein. Er fand sie in den Reden, welche die platonische Politie dem Thrasymachos in den Mund gelegt hat. Weiter fand sich die Fortbildung dieser radikalen naturrechtlichen Theorien in der Überlieferung der epikureischen Schule. Die ersten Grundbegriffe einer natürlichen Geschichte des Menschen und der Gesellschaft sind durch viele Schriften der Alten zerstreut; die späteren Sophisten, Antisthenes, Schüler des Aristoteles, Lucrez, Polybios haben alle an dieser natürlichen Geschichte gearbeitet; von den großen griechischen Darstellungen ist keine erhalten. Der Gegensatz gegen die idealistischen Schulen des Altertums regierte alle entscheidenden Begriffe dieser natürlichen Geschichte. Animalität des Urmenschen, ein ursprünglicher Herdenzustand, Selbsterhaltung und Nutzen als die Triebfeder dieser primitiven Gesellschaft, die Entwicklung der primitiven Verstandesausstattung dieser Menschentiere durch die Zufälle, die zu Erfindungen führten, endlich als Ergebnisse dieser natürlichen Entwicklung Sprache, Ehe, Königtum, moralische Begriffe und abergläubische Reli-

giosität. So entsteht nun auch Recht und Staat aus dem Interesse der Individuen, welche zum Zweck ihrer Glückseligkeit den Kampf der Interessen durch den Vertrag einschränken, und die staatliche Ordnung ist es, welche den Frieden herbeiführt und vermittelst der Strafen diesen Frieden aufrechterhält. Diese ganze antike Tradition war vielfach seit Lorenzo Valla in die neuere Literatur übergegangen. Die Einflüsse derselben verbanden sich bei Hobbes mit denen der stoischen Schule.[1] Eine Verschmelzung jener epikureischen Tradition mit den stoischen Begriffen hatte sich schon vor Hobbes in Telesio vollzogen. Die beiden großen Ströme des antiken Denkens, welche im 17. Jahrhundert so wirksam waren, die Tradition des Epikur und der Stoa, umgaben und bedingten Hobbes schon in seiner humanistischen und politischen Periode, doch überwog in ihm die Schule des Epikur.

Und in dieser Periode erfaßte er auch das große Hauptthema seiner schriftstellerischen Tätigkeit: sein neues Naturrecht. Er war ein geborener Schriftsteller. Die Grundzüge seines Denkens und seines Stils sind logische Energie und ein harter Wirklichkeitssinn. Er möchte vorurteilslos und nackt die wirkenden Kräfte im Menschen, in der Gesellschaft und in der Geschichte erfassen und hinstellen: gleichsam die Struktur des wirklichen Lebens. Diese seine Geistesrichtung schulte sich an Thukydides und Polybios, und sie wurde gefördert durch die Umgebung, in welcher er lebte. Aus dieser Umgebung entsprang auch von Anfang an der Wille, auf das Leben zu wirken. Wenn er den Menschen in der Geschichte, in fremden Ländern und in der englischen Gesellschaft seiner Zeit studierte, so war seine Absicht, aus diesem Studium sichere Erkenntnisse abzuleiten, welche auf die politischen Geschäfte angewandt werden könnten. Der gefährliche Kampf der Parteien machte die Aufgabe dringender als je vorher, feste Prinzipien der Rechts- und Staatsordnung zu finden. Es war die Aufgabe des gesamten Naturrechtes seit den Tagen des Hippias und Thrasymachos. Und wie einst im Altertum einander die zwei großen Fraktionen des Naturrechts gegenüber getreten waren, wie sie sich im Gegensatz zueinander entwickelt hatten, so trat jetzt dem auf die Stoa, auf Cicero und die römische Jurisprudenz gegründeten Hugo Grotius Hobbes gegenüber. Und nicht nur in Richtung und Inhalt waren sie einander entgegengesetzt. Dem juristischen Denken des Grotius, seinem Sinn für das Brauchbare traten in Hobbes der methodische Geist, die Deduktion und die radikale Konsequenz gegenüber. Seine Absicht ging darauf, fester als in den bisherigen Schriften über

[1] Den Nachweis stoischer Einflüsse auf ihn habe ich kurz geführt Archiv VII 1, S. 86ff. (oben S. 292 ff.) in bezug auf die Affektenlehre.

das Naturrecht den Zusammenhang zwischen der Natur des Menschen, dem status naturalis der Gesellschaft und dem Ideal der Rechts- und Staatsordnung festzustellen.

Zweites Stadium seiner Entwicklung.

Wie war nun aber die Festigkeit und Strenge in der Beweisführung zu erreichen, welche sein logischer Geist forderte? Alle Parteien um ihn her, alle Richtungen in der naturrechtlichen Literatur beriefen sich auf die Erfahrung über die Eigenschaften des Menschen, wie Geschichte und Gesellschaft sie aufzeigten. Es war notwendig, weiter zurückzugehen, um die Natur des Menschen in festen Begriffen zu erfassen. Er lernte 1629 durch einen Zufall die Elemente des Euklid kennen. Es war das gewiß ein bedeutsamer Moment in seinem Leben. Aber Euklid konnte ihm doch zunächst nur ein Vorbild der deduktiven Methode werden, welche das Naturrecht stets, wenn auch minder streng und mit stärkerer Berücksichtigung des positiven Rechts, geübt hatte. Die feste Grundlage selbst konnte er in dieser abstrakten Wissenschaft nicht finden. Er fand sie erst in der mechanischen Weltansicht. Die spärlichen Quellen gestatten keine klare Einsicht, wann und wie ihm die mechanische Weltansicht entgegentrat.[1] Hatte er aus der antiken Atomistik und aus Vermittlern derselben wie Bacon und Gassendi sich diese Überzeugung gebildet? In dem Kreise von Cavendish wurden ja die Fragen der neuen Naturwissenschaft erörtert. Daß die Tradition der antiken Atomistik ihm schon, als er sein Naturrecht ausbildete, bekannt sein mußte, geht aus der ausgiebigen Benutzung der Lehre dieser Schule über die natürliche Geschichte des Menschen hervor, die oben erörtert wurde. Unter dieser Voraussetzung würde Galilei ihm nur die Hilfsmittel gewährt haben, den atomistischen Naturalismus fortzubilden. Oder war es der mächtige Eindruck der Dialoge des Galilei, der ihn den naturwissenschaftlichen Studien zuführte?

* H.'s eigenster Gesichtspunkt: 1. die Selbständigkeiten müssen dem Staatsbewußtsein unterworfen werden; 2. Notwendigkeit der Monarchie; 3. die Freiheit der Einzelnen dem Staat unterwerfen. Zusammengefaßt: vollständige Durchführung des Begriffes von der Souveränität des Staates.

[1] Vita LXXXIX scheint das Nachdenken über dies Problem in die Reisezeit zu Mitte der 30er Jahre zu verlegen. Der kurze Lebensabriß p. XIV sagt ausdrücklich, daß er in Paris damals begonnen habe, sich mit den Prinzipien der Naturerkenntnis zu beschäftigen. Das auctarium p. XXVIII verlegt zwar ebenfalls auf den Aufenthalt in Paris 1634 seine eingehenden naturphilosophischen Studien, fügt aber hinzu, daß er damals schon seit langem in der Theorie befestigt gewesen sei, daß alle Naturerscheinungen ihren Grund in der einheitlichen Materie und den Formen ihrer Bewegung hätten; daher habe er der Theorie der Bewegung in Paris sich gewidmet, diese Studien hätten ihn mit Mersenne verbunden, dann sei er mit Galilei in Beziehung gekommen.

Dieser Eindruck war jedenfalls bestimmend für die Durchführung seiner neuen naturalistischen Theorie. Schon 1633 suchte er im Auftrage von Cavendish nach den Dialogen Galileis, die im Jahre vorher erschienen waren; in Paris fand er Mersenne an der Arbeit, dieselben zu übersetzen, und in Italien ist er mit Galilei selber in freundschaftlichen Verkehr getreten.

Nun beschäftigt ihn, wo er auch ist, in den Städten von Frankreich und von Italien, zu Wagen, zu Pferd und zu Schiffe immer der eine Grundgedanke: das Universum enthält nur eine reale Tatsache, welche sich im Wechsel der Formen versteckt, nämlich Körper und deren Bewegungen. Während seines zweiten Aufenthaltes in Paris, der acht Monate dauerte und die letzte Station seiner Reise bildete, teilt er Mersenne seine Ideen mit, „und von dieser Zeit ab wurde" — so berichtet er — „ich unter die Zahl der Philosophen gerechnet". Die Reisenden kehren in die Heimat zurück, und hier faßt er den Plan, in drei Schriften über den Körper, den Menschen und den Bürger sein System darzustellen. Gibt es nichts als Körper und ihre Bewegungen, dann muß aus den inneren Bewegungen des lebenden Körpers das Bewußtsein samt allen seinen Erscheinungen von Empfindung und Trieb aufwärts erklärt werden. In dieser Theorie fand er nun die Begründung seiner Auffassung des Menschen, und sie versprach eine demonstrative Erkenntnis der Lehren einer royalistischen Politik und der Doktrinen der Staatsräson, die ihn überall in den Prunkzimmern der adligen Schlösser und in den Gesellschaften der königstreuen englischen Aristokraten umgaben. Denn der animalisch verstandene Mensch fordert einen Herrn,

So entsprang diesem großen Denker aus seinem Naturell und den Eindrücken seiner Zeit die Aufgabe seines Systems. Die Naturerkenntnis, die von Copernicus bis Galilei erarbeitet war, umgab ihn, und sie ermöglichte die metaphysische Weltansicht des Naturalismus fortzubilden und in ihren Konsequenzen für die Geisteswissenschaften zu entwickeln, wie sie von Demokrit bis Lucretius und in der stoischen Körperlehre aus dem Altertum überliefert war und auch in dem Zeitalter von Hobbes hervorragende Vertreter hatte. Er nahm also die empiristische Grundlage, die jeder Naturalismus fordert, aus der Philosophie der Zeit auf. Er faßte das Problem der Erkenntnis mit den nacharistotelischen Schulen als das Schließen von dem Gegebenen auf die unbekannten Ursachen, welche es erklärbar machen.[1] Mit den Nominalisten seiner Tage sah er in den Begriffen Zeichen, welche einen Inbegriff von Tatsachen repräsentieren. Die Wissenschaft bestand ihm so in der gültigen Verbindung dieser

[1] So schon in dem lateinischen Traktat: Elements app. II p. 251 sq. (ed. Tönnies).

Zeichen durch Urteile. Er hat diesen Standpunkt der Erfahrung näher dadurch bestimmt, daß er von den äußeren Wahrnehmungen ausgeht, eine Entscheidung, die darauf gegründet ist, wie er nun einmal die Welt ansieht und wie der große Zug der Wissenschaft damit übereinstimmt. Die Kritik dieser äußeren Wahrnehmungen, wie sie in den von Demokrit ausgehenden antiken Denkern vorlag und von Galilei fortgebildet wurde, erkannte in dem corpus motum die objektive äußere Ursache dieser Wahrnehmungen. Der Gegenstand der Wissenschaft sind die Körper, denn auch die Bewußtseinsvorgänge treten in unserer Erfahrung nur an Körpern auf. Wir nennen Körper das, was unabhängig von unserm Denken besteht und mit einem Raumteil zusammenfällt, d. h. ihn erfüllt. Der Körper und die an ihm stattfindende Bewegung sind die einzige Ursache aller der Unterschiede, welche an den Erscheinungen auftreten. So können auch die Bewußtseinszustände nur als Bewegungen in den inneren Teilen des organischen Körpers begriffen werden.

Unter diesem Gesichtspunkt entsteht eine neue und höhere Stufe der materialistischen Metaphysik. Die Zustände des Bewußtseins sind nicht, wie die antike Atomistik angenommen hatte, in den Eigenschaften einer besonderen Klasse von Atomen gegründet, sondern sie sind die Funktion des organischen Körpers, und sie können aus den Beziehungen der in seinen Teilchen stattfindenden Bewegungen begriffen werden. Die Begründung dieses neuen materialistischen Standpunktes vermittelst der deutlicheren Begriffe von der Bewegung, von der Wahrnehmung und von der Einrichtung des organischen Körpers ist die Aufgabe, welche Hobbes bis zum Anfang der vierziger Jahre aufgelöst hat. Seine späteren Schriften fügen zu dem, was er damals niedergeschrieben hat, in dieser Rücksicht, wenn man zwischen den Zeilen der politischen Erstlingsschrift lesen darf, die zu Parteizwecken mit Vorsicht abgefaßt war, nichts Erhebliches mehr hinzu. Dies also ist das zweite Stadium seiner Entwicklung. Er begründet jetzt sein Ideal einer rationalen Rechts- und Staatsordnung, in welche der einheitliche Staatswille, der sich ihm damals noch ausschließlich in der absoluten Monarchie darstellt, die Einzelsubjekte und die aus ihnen bestehende Gesellschaft im Frieden erhält, durch den Begriff eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs. Denn in einem solchen gibt es nichts als nackte Kräfte; sonach ist die nach Vernunftregeln wirksame absolute Macht, welche das Zusammenwirken der isolierten und gegeneinander wirkenden Einzelkräfte herbeiführt, die oberste Bedingung des politischen Lebens. Und die politische Wissenschaft, die so entsteht, ist eine Dynamik des großen politischen Körpers; sie kennt keine anderen Wertbestimmungen als diejenigen, welche aus dem Ideal eines sicher funktionierenden mechanischen Sy-

stems entspringen. Was Macchiavelli aus historischer Analogie folgerte, wird in dieser neuen politischen Wissenschaft aus dem allgemeinsten Begriff des universalen Mechanismus abgeleitet.

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang des neuen Materialismus, wie er damals sich in ihm ausbildete und in dem vorliegt, was wir aus dieser Zeit von ihm haben. Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt desselben liegt in der Theorie und Kritik der sinnlichen Weltanschauung.[1] Diese war das Korrelat der mechanischen Weltansicht. Als solches tritt sie bei Demokrit und in dessen Schule auf. Hier finden sich auch bereits die ersten unbeholfenen Versuche, die Unterschiede in den Sinnesqualitäten aus den Verschiedenheiten in der Beschaffenheit der Atome, ihrer Verbindungen und Bewegungen abzuleiten. Aus der demokritischen Tradition und dem in der mechanischen Naturauffassung gelegenen Postulat einer solchen Theorie erklärt sich, daß Galilei, Hobbes und Descartes ungefähr zu derselben Zeit die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten ausbildeten, auch wenn man von der Einwirkung dieser einzelnen Denker aufeinander absieht. Die Durchführung dieser Theorie in der Optik ist von Descartes und Hobbes gleichzeitig unternommen worden. Sie beseitigen die Lehre von den immateriellen Bildern und setzen an ihre Stelle die Konstruktion der Bewegungen, welche von der Lichtquelle zum Auge sich fortpflanzen.

Hobbes ist sich bewußt, daß diese Konstruktion des mechanischen Zusammenhangs, in welchem die Empfindung entsteht, den Charakter einer Hypothese hat. Alles Naturerkennen geht — und auch hier knüpft er an die nacharistotelische Logik an — von den Phänomenen als Wirkungen auf hypothetisch angenommene Ursachen zurück. Unter der Voraussetzung, daß die äußeren Ursachen in Bewegungen bestehen, kann möglicherweise durch ganz verschiedene Konstruktionen der Tatbestand der Wahrnehmungen erklärt werden. Solange jedoch eine Theorie von den Ursachen uns den Dienst erweist, über die Wirkungen Rechenschaft zu geben, entspricht sie dem Bedürfnis.[2] Gedanken, welche genau den Ansichten von d'Alembert und denen heutiger Positivisten entsprechen.

Von dieser Hypothese aus müssen nun die Wahrnehmungen sinnlicher Qualitäten als subjektive Phänomene verstanden werden, die in den Sinnen entstehen. Am Anfang des englischen Traktates ist diese Theorie insbesondere aus den Erscheinungen des Gesichtssinnes ebenso einfach als überzeugend nachgewiesen. Das Subjekt, an welchem Farbe

---

[1] Ein äußeres Zeugnis hierfür: Opp. lat. I, XX.

[2] Elements of law (ed. Tönnies) p. 211, 212.

und Bild haften, ist nicht der äußere Gegenstand, Licht und Farben sind nichts außer uns. Sie sind nur die Wirkung, sonach die Erscheinung der Veränderungen, welche der äußere Gegenstand in den Sinnen und dem Gehirn hervorbringt: und sie sind daher die Akzidenzien des wahrnehmenden Subjektes, nicht aber des Gegenstandes. Daß Bewegungen die äußere Ursache bilden, erweist Hobbes besonders drastisch daraus, daß ein Stoß, der den nervus opticus affiziert, ebenso Lichtempfindungen zur Folge hat, als ein leuchtender Körper außer uns. Die definitive Begründung dieses Satzes liegt in der Erkenntnis der Verbindung der Bewegungen, welche bis zur Entstehung der Empfindung im Gehirn reichen. Die Bewegung, welche die Oberfläche des Auges trifft, pflanzt sich fort zur Netzhaut, und diese ist nur ein Teil des nervus opticus, so wird sie kontinuierlich zum Gehirn übertragen.[1] Daß die Sinnesempfindung zu den Akzidenzien des tierischen Körpers gehört, nicht aber zu denen des Gegenstandes, beweist er aus den subjektiven Sinneserscheinungen, Visionen und Träumen, in deren Studium er neben Descartes die moderne Physiologie vorbereitet.

Wie die Empfindungen in der inneren Substanz des Kopfes entstehen, in einem Bewegungsvorgang, so bilden sich auch im Fortgang der inneren Bewegungen und Reaktionen die Gemütszustände.[2] Sonach sind die Bewußtseinserscheinungen Akzidenzien des tierischen Körpers. Dächten wir uns geistige Substanzen, so würden sie nicht auffaßbar sein, weil sie nicht auf die Sinne zu wirken vermögen.[3] Allgemein ausgedrückt: die uns gegebenen Gegenstände können nur bewegte Körper sein, weil nur solche in den Sinnen erscheinen können. Gibt es nun keine anderen Objekte für uns als Körper, so müssen unter die Akzidenzien dieser bewegten Körper die Erscheinungen des Bewußtseins fallen; sie sind uns nirgend als an dem tierischen Körper gegeben. Zu demselben Ergebnis führt die mechanische Naturerklärung. Hobbes erzählt selbst, wie er in dieser Epoche den Gedanken verfolgte, Bewegung an Körpern sei die einzige Wirklichkeit des Universums: sie trete gleichsam verkleidet in allen Formen von Wirklichkeit auf.[4] Und wenn er nun den Weg von den Bewegungen zur Empfindung beschreibt, gelangt er zu derselben Folgerung. Es scheint ihm unmöglich, daß durch die Übertragung der Bewegung auf eine geistige Substanz die Empfindung entstehe. „Denn nichts außer dem Körper, nämlich dem materiellen, mit Dimensionen begabten und räumlich umschreibbaren Ding, kann bewegt werden."[5] Das Leben ist sonach eine Bewegung, die im organischen

[1] ib. p. 5 ff. [2] ib. p. 28 ff. [3] ib. p. 53 ff.
[4] Opp. lat. I, LXXXIX. [5] Elements of law p. 229.

Körper durch die Außenbewegung hervorgebracht wird. Die Voraussetzung dieser Argumentation liegt in dem allgemeinen Satze, daß eine Bewegung stets nur Bewegung, nichts anderes hervorbringen könne, sowie eine solche selber nur von einer anderen Bewegung hervorgebracht werden kann. Diese Voraussetzung tritt in ziemlich klarer Formulierung in einer Stelle des späteren systematischen Hauptwerkes (de corp. VI 5) auf. Die Ursachen der Mannigfaltigkeit der Einzeltatsachen der Welt liegen in universalen und einfachen Tatsachen. Diese lassen sich alle auf Bewegung als die allgemeinste Ursache zurückführen. „Denn es ist unfaßlich, daß Bewegung eine andere Ursache haben könnte als eine andere Bewegung, und ebenso hat die Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmungen, wie Farben, Töne, Geschmäcker usw. keine andere Ursache als Bewegung": nämlich solche der Außenobjekte und der inneren Teile des Organismus. Daß „Veränderung in Bewegung besteht", bedarf keines Beweises. Ganz deutlich endlich sagt Hobbes im 1. Kap. der Schrift de homine: 'Motus enim nihil generat praeter motum.' Diese Grundanschauung ist auch in dem weiteren Satz des Hobbes, daß jede Tätigkeit, d. h. jede Bewegung eine Reaktion hervorbringen muß, enthalten. Denn die Reaktion oder der Widerstand des von der Bewegung betroffenen Körpers kann nur als eine der andringenden entgegengesetzte Bewegung gedacht werden.[1] Ferner beruft er sich für den Ausschluß einer psychischen Substanz aus dem Konnex von Bewegung und Empfindung darauf, daß das Tier ebenso der Empfindung fähig ist wie der Mensch.[2]

Diese ganze Theorie erhält nun ihren Abschluß in dem Satz, daß die Bewußtseinszustände Bewegungen sind. In dieser ungeheuren Paradoxie liegt für Hobbes die Auflösung der Aufgabe, die geistigen Zustände den Tatsachen des mechanischen Zusammenhangs einzuordnen. Und hier sind es nun die Begriffe Galileis, welche ihm die Durchführung einer so paradoxen Annahme zu ermöglichen scheinen.[3] Galilei hatte aus den überlieferten Vorstellungen der Kraft den Begriff des Momentes entwickelt, durch welchen der Kraftbegriff für eine strenge Grundlegung der Statik und Dynamik verwendbar wurde. Wenn er das Moment als die forza, efficacia, energia bezeichnet, mit welcher der Motor bewegt und das Bewegte widersteht, wenn er den Ausdruck Andrang (impeto) mit Vorliebe benutzt, so enthalten diese Ausdrücke den Hintergrund der psychischen Erfahrungen der willkürlichen Bewegung und des Widerstandes. So ist in ihnen der Zusammenhang des Kraftbegriffs

[1] Opp. lat. I 178. [2] Elements of law p. 221.

[3] Laßwitz, Geschichte der Atomistik II 216 ff., 237 f. In diesem ausgezeichneten Werk ist zum ersten Male der Zusammenhang von Galileis Begriffen über die Bewegung mit denen von Hobbes zu gründlicher Darstellung gelangt.

mit dem Willensimpuls und der Druckempfindung nicht ganz geschwunden. Jedoch ist der Begriff des Momentes bei ihm aus diesen Beziehungen losgelöst; der in seiner Mechanik verwertete Gehalt dieses Begriffes ist die meßbare, im Zeitmoment fixierbare Wirkungsgröße. Aus diesem Begriff Galileis entspringt der des Conatus bei Hobbes. Dieser Conatus wird von ihm definiert als 'motus per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur'. Er verhält sich zu jeder in die Wahrnehmung fallenden Bewegung wie der Punkt zur Linie. Die Conatus besitzen eine Größe, durch welche sie sich voneinander unterscheiden. Aber weder die Zeit, in welcher der Conatus sich vollzieht, noch die Linie, welche er beschreibt, stehen in einem der logischen Ableitung fähigen Verhältnis zu der Zeit, in welcher die meßbare Bewegung sich vollzieht, oder der Linie, welche diese meßbare Bewegung beschreibt. Dieser Begriff, der auch in der Physik des Hobbes sich als fruchtbar erwies und durch seine Annäherung an den des Differentials in der Geschichte des Naturerkennens von Bedeutung geworden ist, wird nur von Hobbes benutzt, um die Zustände des Bewußtseins unter die Tatsache der Bewegung zu bringen. Empfindung und Begehren fallen unter den Begriff des Conatus; sie sind Reaktionen, welche die Außenbewegungen in dem System von aktuellen und virtuellen Bewegungen der kleinsten Teile des organischen Körpers hervorrufen, und die sich noch nicht zur Meßbarkeit erheben.[1] So sind Empfindung und Begehren eine Art unräumlicher Erscheinung von Kraft. Daß diese gleichsam in der Kraftform von Bewußtsein und Begehren auftritt, ist bei ihm vermittelt durch seine Grundbegriffe von Conatus und Impetus, welche psychische Analogien nahelegen. Diese Analogien werden dann von ihm weiter verfolgt in seiner Erklärung der Projektion der Bilder sowie in seiner Beschreibung der Gemütsbewegungen.

So entstand in dem Geiste von Hobbes der Gedanke eines Zusammenhanges der ganzen physischen Welt, in welchem jedes Glied mit dem anderen nach mechanischen Gesetzen kausal verknüpft ist. In dem Zusammenhang der Veränderungen ist jedes Glied Bewegung, jede Bewegung kann nur von einer Bewegung erwirkt sein oder eine Bewegung erwirken. Analoge Sätze sind, wie wir später sehen werden, von Geulincx und Malebranche aufgestellt worden. Sie benutzen sie nicht, um geistige Substanzen auszuschließen, sondern um die Unmöglichkeit der Wechselwirkung zwischen physischen und geistigen Substanzen darzutun. Spinoza kann ausschließlich durch die Schwierigkeiten, die

[1] Opp. lat. I 317f., III 40.

in der Annahme einer solchen Wechselwirkung gelegen waren, zu diesem Satze gelangt sein, der bei ihm in der Form auftritt: die Substanz und ihre Modifikationen sind unter dem Attribut der Ausdehnung als der Mechanismus der physischen Welt gegeben, und dieser schließt psychische Faktoren in seinem Nexus aus. An diesem Punkt begnügen wir uns, ein Problem hinzustellen. 1655 erschien Hobbes' Schrift de corpore, 1658 die lateinische Ausgabe von de homine, sonach steht chronologisch der Annahme einer Einwirkung von Hobbes auf diese Lehre Spinozas nichts entgegen. Ferner unterliegt keinem Zweifel, daß er die Schrift de homine gründlich durchdacht hat, da er sie für seine Affektenlehre verwertete. Und tat er dies, so konnten seinem Scharfsinn die Schwierigkeiten nicht entgehen, welche in der Auffassung der Bewußtseinszustände als Bewegungen gelegen sind. Die Unmöglichkeit, aus dem Begriff des Conatus die Natur der Bewußtseinszustände faßlich zu machen, liegt am Tage. Zugleich aber legten eben die Begriffe von Hobbes die Auffassung nahe, die Bewußtseinszustände als die Innenseite der Bewegungsvorgänge vorzustellen. Wenn nun die aus Descartes fließenden Beweggründe Spinoza bestimmt haben, zur Theorie des Parallelismus fortzugehen, entsteht das Problem, ob nicht doch in dieser Entwicklung der metaphysischen Begriffe Spinozas von Descartes aus zur Attributenlehre hin die Lehre von Hobbes mitgewirkt haben mag.

Aus der Einordnung der Bewußtseinszustände in den mechanischen Weltzusammenhang folgt bei Hobbes weiter die Lehre von der Gesetzmäßigkeit des geistigen Geschehens und der gesellschaftlichen Tatsachen. Und da so die Erkenntnis dieser Tatsachen eine rein kausale ist, so ergibt sich die Aufgabe, eine affektlose Kausalbetrachtung auf die Zustände des geistigen Lebens anzuwenden. Auch hierin ist Spinoza sein Fortsetzer.

Drittes Stadium. Abschluß seiner Schriften.

Alle diese Einsichten sind im Beginn der vierziger Jahre schon im Besitz von Hobbes, wenn er ihnen auch später erst die strenge, aus dem großen systematischen Zusammenhange fließende Formulierung gegeben hat. Eine lange Reihe von Jahren verging, bevor er in der Schrift de corpore die allgemeine Grundlegung seiner Philosophie veröffentlichte. War die merkwürdige Tatsache, daß er eine so lange Zeit diese Grundlegung zurückhielt, nur durch die aktuellen Interessen bedingt, die seine Schriftstellerei leiteten? Wir wissen es nicht; aber offenbar war eine ungeheure Arbeit zu tun, um jene Prinzipienlehre durchzuführen, auch wenn jemand im Besitze der angegebenen Sätze war. Diese Arbeit ist derjenigen vergleichbar, in der Kant während eines langen Zeitraumes

seine Kategorienlehre entwickelte. Galilei und Descartes hatten die überlieferte Theorie festgehalten, daß die Kategorien von Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung die im Bewußtsein enthaltenen apriorischen Bedingungen sind, aus deren Anwendung auf das Gegebene unsere Erfahrungen und Erkenntnisse entspringen. So waren ihnen die Grundbegriffe des Naturerkennens durch jene allgemeinen metaphysischen Kategorien bedingt. Hobbes unternimmt eine vollständige Umkehrung dieser herrschenden metaphysischen Denkart. Er will eine Kategorienlehre durchführen, die seinem strengen sensualistischen Standpunkte entspricht. Aus der äußeren Wahrnehmung leitet er die Kategorien ab. Aber die Aufgabe, die er sich stellt, reicht noch weiter. Der Gang der mathematischen Naturwissenschaft vom Abstrakten zum Konkreten, von den einfachen und allgemeinen Begriffen — seinen Universalien — zu den komplexen Tatsachen, in denen jene enthalten sind, ist auch ihm eine Notwendigkeit für die mathematische Naturwissenschaft. So muß er von seinem Sensualismus aus sich den Weg bahnen zu der konstruktiven Methode, die auf dem Boden der idealistischen Theorie erwachsen war. Dies war unter seinen Leistungen vielleicht die mühsamste und langwierigste. In ihr schuf er diejenige Position, welche dann die leitenden Köpfe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Philosophie in dem Frankreich des 18. und 19. Jahrhunderts festgehalten haben, von d'Alembert bis Comte. Sie liegt in der Verbindung einer empiristischen Erkenntnistheorie mit einem Aufbau des Wissens, der vom Abstrakten zum Konkreten vermittelst möglichst einfacher Prinzipien vorwärts schreitet.

Seine ganze Gedankenarbeit war aber seit dem Erscheinen der Essays von Descartes durch das merkwürdige Verhältnis von innerem Gegensatz und zugleich von starker Beeinflussung gegenüber diesem überlegenen Kopfe bedingt. Die Dioptrik, die Meditationen, der mächtige Aufbau einer universalen Wissenschaft in der Schrift über die Prinzipien, der nur bis zu den organischen Wesen emporgeführt war und nun so als Torso dastand — ebenda abgebrochen, wo die Hauptarbeit von Hobbes begann: die in diesen Schriften enthaltenen großen Leistungen sind Hobbes immer gegenwärtig gewesen. Und diese Einwirkung macht sich nun auch offenbar geltend in der näheren Bestimmung und Verteidigung des Ausgangspunktes seiner ganzen Philosophie vermittelst der phänomenalistischen Fassung, welche er diesem Ausgangspunkte gegeben hat. Wohl lagen in der Richtung auf die Betonung des phänomenalen Charakters der Außenwelt schon die Erklärungen unserer Wahrnehmung von Qualitäten aus Bewegungsvorgängen; sie hatten den Gegenstand unablässiger Beschäftigung von Hobbes lange Jahre hindurch gebil-

det.[1] Doch möchte ich annehmen, daß die allgemeine Fassung des phänomenalistischen Satzes in der Auseinandersetzung mit Descartes entstanden ist. Sie wurde zunächst durch die Übersendung der Meditationen und die Abfassung der Einwände gegen sie veranlaßt. Die beiden liebten sich nicht. Hobbes war verstimmt, daß ihm Descartes in seiner Dioptrik mit der Begründung der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten zuvorgekommen war. So verwunderlich argwöhnisch war er gegen den stolzen Einsiedler, daß er Mersenne verbot, von dem bevorstehenden Druck seiner Schrift de cive dem Descartes Mitteilung zu machen: dieser werde „die Herausgabe sonst hintertreiben". Das Bewußtsein des nie versöhnbaren Gegensatzes ihrer Weltansichten durchdrang sie ganz. Und dennoch konnte Hobbes nicht umhin, nachdem er sich in der Entgegnung zu den Meditationen mit dem phänomenalistischen Ausgangspunkt des Descartes und mit dem Schluß von ihm aus auf die seelische Substanz ziemlich ungebärdig auseinandergesetzt hatte, das Ergebnis dieser Auseinandersetzung in die Schrift de corpore aufzunehmen. Den phänomenalistischen Ausgangspunkt mußte er gelten lassen, aber zugleich mußte er doch unternehmen, von ihm den Übergang zu gewinnen zu seinem Satz: Körper und ihre Bewegungen sind das Allein-Wirkliche. In den Einwendungen gegen die Meditationen erkennt er den Ausgangspunkt des Descartes als richtig an; der Akt des Denkens setzt ein Subjekt voraus. Da wir aber den Zusammenhang der Bewegungen nur als an Körpern stattfindend begreifen, ist es notwendig, den Körper als Subjekt des Denkens aufzufassen. Er folgert ferner in diesen Einwendungen gegen Descartes aus dem Nominalismus das Recht seiner materialistischen Lehre. Unser Denken ist nur Verknüpfung von Namen, diese sind Zeichen für Bilder, und die Bilder hängen vielleicht — „und das ist meine Meinung" — von der Bewegung in den Organen des Körpers ab. „Der Geist ist dann nur eine Bewegung in gewissen Partien des organischen Körpers."[2]

Dem entspricht, daß er auch in seinem Hauptwerk den Ausgangspunkt im Bewußtsein anerkennt, jedoch zugleich unternimmt, von ihm aus das System der bewegten Körper in Einschränkung auf das Erfahrbare als den ausschließlichen Gegenstand der Erkenntnis zu erweisen.

---

[1] Dies ist von Tönnies durch die Untersuchung der Manuskripte von Hobbes nachgewiesen worden. Wie weit die Versuche solcher Erklärung zurückreichen, ist aus diesen Urkunden nicht festzustellen; doch ist kein Grund, an der eigenen Angabe des Hobbes zu zweifeln, nach welcher er schon etwa 1630 den Gedanken faßte, daß das Licht ein subjektives Phänomen sei, welches in äußeren Bewegungsvorgängen seinen Grund habe.

[2] So in den vier ersten Objektionen des Hobbes im Anhang der Meditationen.

2. Das System von Hobbes.

Der Zusammenhang des Systems, wie er in den drei lateinischen Hauptschriften vorliegt, hat eine geschichtliche Bedeutung, welche über die neue Fassung des Materialismus und des auf das Eigeninteresse gegründeten Naturrechts hinausreicht. Eine der großen Stellungen des Erkennens zur Wirklichkeit ist von Hobbes auf der Stufe der mechanischen Naturerkenntnis des 17. Jahrhunderts in vollständiger systematischer Entwicklung durchgeführt worden. Dieser Typus der Weltansicht entsteht, wenn die Philosophie in dem Studium der Außenwelt ihren Ausgangspunkt nimmt. Realisiert sich doch in den Naturwissenschaften zuerst und am vollkommensten der Begriff einer Erkenntnis des Kausalzusammenhanges nach Gesetzen. Die Einheit aller dieser Erkenntnisse als Philosophie schränkt sich dann im Sinne der positiven Wissenschaften ebenfalls auf Kausalerkenntnis ein. Sie ordnet in irgendeiner Form den physischen Tatsachen die geistigen unter, dem unermeßlichen physischen Zusammenhang des Universums nach Gesetzen den eingeschränkten und scheinbar des gesetzlichen Zusammenhanges entbehrenden Kreis der psychischen Tatsachen. Comte findet hierin ein Merkmal derjenigen Philosophie, die er als positiv bezeichnet. „Die positive Philosophie ordnet den Begriff des Menschen dem der Philosophie unter." „Das unmittelbare Studium der Welt hat allein den großen Begriff von Naturgesetzen hervorbringen und entwickeln können, welcher die Grundlage aller positiven Philosophie ist. Indem sich dieses Studium auf mehr und mehr unregelmäßige Vorgänge ausdehnte, mußte es endlich auch auf das Studium des Menschen und der Gesellschaft, als letztes Ganze seiner vollständigen Verallgemeinerung angewendet werden."[1]

So allgemein ausgedrückt, enthält dieser Standpunkt viele Möglichkeiten seiner systematischen Durchführung in sich: vor allem in bezug auf seine Grundlegung, auf die Art der Unterordnung des Psychischen und damit zusammenhängend auf die Methode der Erforschung

[1] Philosophie positive, cap. 40. Vgl. auch I[1], p. 14 u. Politique positive I, p. 47. Im 55. Kapitel erkennt Comte die außerordentliche Bedeutung von Hobbes an: „Die negative Philosophie hat zu ihrem wahren Vater den berühmten Hobbes; die wichtigsten kritischen Ansichten, die man den Philosophen des 18. Jahrhunderts zuschrieb, rühren von ihm her." Ebenso Comte, lettres à J. St. Mill p. 60. Aber seiner falschen Konstruktion entsprechend, hebt Comte auch an ihm und seinen philosophischen Zeitgenossen die zersetzende Wirkung des metaphysischen Geistes hervor. Als ob diese Männer des 17. Jahrhunderts nicht zugleich die Ideen von der Solidarität der auf das Wissen gegründeten Kultur und von dem Fortschreiten der Menschheit durch die Wissenschaften geschaffen hätten, die für den Aufbau seiner eigenen Ideen so wichtig sind.

desselben, endlich in bezug auf die Möglichkeiten, aus den in der Gesellschaft bestehenden Kausalverhältnissen die moralischen Gefühle, die Rechtsinstitute und die Struktur des politischen Lebens abzuleiten. Eine innere Dialektik treibt innerhalb dieses Typus der Weltanschauung besonders in bezug auf diese Hauptpunkte von einem Versuche der Lösung zum anderen. So gehen in bezug auf die Unterordnung des Psychischen in den französischen Schriften des 18. Jahrhunderts der Materialismus, die pantheistische Evolutionslehre und der skeptische Positivismus d'Alemberts ineinander über. Ebenso ist die Möglichkeit eines Studiums der Gesetze des psychischen Lebens auf Grund der Analyse der psychischen Tatsachen, unabhängig von dem Zusammenhang der physischen Tatsachen, wie sie auch Hobbes behauptete, ein Gegenstand des Streites zwischen diesen Schulen. Eine Dialektik noch tieferer Art vollzieht sich innerhalb der Grundlegung dieses Standpunktes. Für Demokrit und seine Schule ist der physische Mechanismus das im Denken Erfaßbare, φύσει Existierende, im Gegensatz zu den Phänomenen. Aber der skeptische Geist, den Demokrit in diesem Satz der Anforderung des Naturerkennens unterwarf, machte sich ihm gegenüber doch wieder in der Begründung der Naturerkenntnis geltend. Schon im Altertum geschah das besonders in der Wahrscheinlichkeitslehre des Carneades und ihren Anwendungen auf die positiven Wissenschaften. Insbesondere aber ist seit der Erneuerung der Skepsis und der aus ihr hervorgehenden Position des Descartes allen Stellungen innerhalb dieser Weltanschauung gemeinsam die kritische Grenzbestimmung der Erkenntnis, die Einschränkung derselben auf die endlichen Erscheinungen, das zunehmende Bewußtsein von dem phänomenalen Charakter der Außenwelt. Von keiner Aufgabe aus aber hat die Dialektik, welche in diesem Typus der Weltanschauung enthalten ist, eine solche Mannigfaltigkeit von Lösungsversuchen hervorgebracht, als von der letzten, größten und schwierigsten aus: es soll aus dem Kausalzusammenhang der sozialen Welt die Ordnung der Werte, der Zwecke und der Güter abgeleitet werden.

Hobbes ist der erste Denker, der in der modernen Zeit diese Weltansicht durchgeführt hat, und zwar in den Schranken des materialistischen Dogmas. Er hat den drei entscheidenden Problemen gegenüber, die in ihr enthalten sind, neue Lösungen gefunden. Er ist auch darin Comtes Vorgänger, daß ihre Anwendung auf die menschliche Gesellschaft und deren Zusammenhang nach Kausalgesetzen ihm das wichtigste gewesen ist. Er ist in bedeutsamerer Weise noch als Gassendi das Mittelglied, welches die atomistischen Schulen des Altertums, ihre induktive Logik, ihre mechanische Physik, ihre natürliche Geschichte

des Menschen und ihr radikales Naturrecht mit dem Materialismus und Positivismus des 18. und 19. Jahrhunderts verknüpft.

Der Begriff der Philosophie, wie ihn Hobbes erfaßt, ist im Geiste des 17. Jahrhunderts: universale Wissenschaft. „Ich frage, wie viele Wissenschaften gibt es?" „Es gibt nur eine universale Wissenschaft, diese nennen wir Philosophie, und ich definiere sie folgendermaßen: 'Philosophia est accidentium quae apparent, ex cognitis eorum generationibus, et rursus ex cognitis accidentibus, generationum quae esse possunt per rectam ratiocinationem cognitio acquisita.'[1] Dieser Begriff entspricht dem Grundgedanken des 17. Jahrhunderts. Die positiven Forschungen werden Philosophie, indem sie in den Zusammenhang einer Ableitung aus den allgemeinsten Wahrheiten, welche sich auf alle Gebiete der Erkenntnis beziehen, eintreten. Sobald dann später diese Wahrheiten als Abstraktionen aus den Phänomenen, welche zur Darstellung der Relationen zwischen denselben am besten geeignet sind, aufgefaßt wurden, was durch d'Alembert und Lagrange endgültig geschah, war der Begriff der Philosophie fertig, wie er bei Comte vorliegt. Der Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten, sonach die Bedeutung allgemeiner und notwendiger Wahrheiten für die Begründung der Wissenschaften ist ein bleibendes Ergebnis der Philosophie des 17. Jahrhunderts, und nur der Umfang, der Ursprung und die erkenntnistheoretische Tragweite dieser einfachen und allgemeinen Wahrheiten bilden die Streitfrage zwischen den verschiedenen Richtungen der modernen Philosophie.

Der zweite Hauptsatz von Hobbes ist: diese eine und universale Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstand den Inbegriff der in der Wahrnehmung gegebenen Tatsachen, zu ihrem Ziel die Erkenntnis der Ursachen, ihre Mittel aber sind die durch Worte bezeichneten definierten Begriffe, welche die Dinge repräsentieren.[2]

„Urteil (Satz) ist die Rede, welche aus der Verknüpfung zweier Namen besteht, durch welche der Sprechende die Erkenntnis ausdrückt", „der zweite Name (Prädikat) sei Name desselben Dinges, das auch vom

[1] Dies ist die letzte Fassung in der examinatio et emendatio mathematicae hodiernae, Opp. lat. IV 26; schon im System inhaltlich übereinstimmend I 2.

[2] Er betont die Willkür, die in jeder Zusammenfassung von Tatsachen unter dem definierten Begriff liegt, ganz im Sinne des νόμῳ im antiken Verstande, und wenn er das Moment der Übereinkunft in ihrer Feststellung hervorhebt, so sind wir in der Denksphäre, die Cicero uns repräsentiert. Dahinter steckt dann das Problem, wie die Einteilung der Begriffe zu immer größerer Allgemeingültigkeit erhoben werden könne, da sie doch die schematische Grundlage aller allgemeinen Urteile (Gesetze) über das Wirkliche bilden. Dies Problem erfaßte die Logik erst in Schleiermacher, und es fand in Sigwart eine scharfsinnige Lösung.

ersten Namen (Subjekt) bezeichnet worden war; oder der erste Name werde umfaßt vom zweiten."[1] „Methode ist dann der kürzeste Weg zu der Erkenntnis, welches die Beschaffenheit der Ursachen sei, welchem Subjekt sie innewohnen, auf welches sie wirken, und wie sie den Effekt hervorbringen."[2] Dies alles war in dem Nominalismus enthalten. Auch haben schon die nacharistotelischen Schulen, auf welche der Nominalismus sich gründete, die Erkenntnisaufgabe als Rückgang von den Phänomenen zu ihren Ursachen, welche durch Denken zu ergänzen sind, im Sinne des Demokrit, gefaßt. Nun greift Baco ein, von welchem Hobbes doch stark beeinflußt ist. Das Erkennen löst die komplexen und singulären Tatsachen der Natur in die einfachen universalen Tatsachen auf, welche die wirklichen Ursachen der Naturerscheinungen bilden.[3] Hierin ist der zweite Satz jeder positivistischen Philosophie enthalten. In ihm wird die empiristische Erkenntnistheorie so bestimmt, daß sie die

---

[1] I 27. [2] I 59.

[3] I 60ff. Die Methodenlehre Bacons ist in ihrer Stärke wie in ihrer Schwäche der Ausdruck seines naturwissenschaftlichen Verfahrens selber. Die Korpuskulartheorie, welche seine Naturforschung bestimmt, enthielt in sich das Problem, die Lehre von den Bewegungen fortzubilden, da sie nach ihr die objektiven Ursachen aller Veränderungen sind. Bacon hat das richtig erkannt. Der Proteus der Natur würde nach seiner Erkenntnis gefesselt werden, wenn die Gattungen der Bewegung richtig aufgefaßt und unterschieden wären. Auch sind seine nächsten methodischen Grundbegriffe zutreffend: das dissecare naturam, die Analysis der Natur, ist der Weg, die komplexen Naturdinge erkennbar zu machen; und zwar müssen die Objekte zunächst in sinnlich wahrnehmbare „Naturen" zerlegt werden, welche auf ihre regelmäßigen Bedingungen zu reduzieren sind; diese sind Bewegungen, und die drei Methoden der Induktion dienen der exakten Bestimmung dieser Formen der Natur, welche das eigentliche Problem der Naturerkenntnis bilden. So liegt seine Stärke in der Bestimmung des Ziels der Induktion im Gesetz, als einem Universale, das in den Einzeltatsachen enthalten ist. Seine Schwäche liegt in dem starren Begriff der Naturform als des Inhaltes des Gesetzes. Er bleibt vor einer allgemeinen mathematisch gefaßten Bewegungslehre, der Leistung Galileis, stehen. Indem Hobbes von Galilei ausgeht, überwindet er die methodische Schranke Bacons.

* Punkt des Verständnisses: tiefste Abneigung gegen Illusion, Phantasiebilder (wie Lukrez), aus dem Charakter dieser fanatischen Zeit, als Lebensanschauung. Wirklichkeit sehen und begreifen. Hierfür ⟨war Hobbes⟩ durch den Atomismus ausgerüstet. Dieser Geist ist in seinem politischen Denken. In der Philosophie dasselbe: 1. starker Klang und Pathos in Subjektivität der Sinneswahrnehmung. 2. Das System der Bewegungen studiert, ohne zurückzugehen auf erste Ursache und Ausbildung. 3. Atome als bloße Hilfskonstruktion. — Dasselbe dann noch folgerichtiger in Politik: Konstruktionsmöglichkeit im Kausalzusammenhang von Individuen, welche nach ihren Charaktereigenschaften so definierbar sind, daß gleichsam mit ihnen gerechnet werden kann. Kausalität und Macht.

* Verhältnis ⟨von Hobbes⟩ zu Bacon. In den Gesprächen mit ihm empfängt er die empiristische Theorie und die Aufgabe: die Sonderung der subjektiven Phänomene und der objektiven Prozesse, die Reduktion auf Bewegung als Problem, unter Voraussetzung der Atomistik.

geeignete Grundlage für die positivistische Fassung des Naturalismus im Zeitalter der mathematischen Naturwissenschaft werden kann. Näher stimmen in der Auffassung der allgemeinen Urteile als Darstellung der Relation von Zeichen, welche Erscheinungen repräsentieren, Hobbes, d'Alembert und Turgot überein.

Der dritte Hauptsatz von Hobbes ist eine Antizipation des Satzes von Comte, der den Ausgangspunkt seiner Klassifikation der Wissenschaften und der auf sie gebauten Erkenntnis ihres gesetzmäßigen Fortschrittes bildet. Es gibt eine natürliche Ordnung der Wissenschaften: sie ist durch den Zusammenhang bestimmt, in welchem jede in der vorhergehenden ihre Voraussetzung hat. Und zwar hat Hobbes die so entstehende Klassifikation stets zu verbessern und zu vervollständigen gesucht.[1] Die allgemeinsten Phänomene oder Akzidenzien, d. h. Fähigkeiten des Körpers, in Sinnesorganen Wirkungen hervorzubringen und so auffaßbar zu werden[2], sind in dem Zusammenhang der Bewegungen gegründet. Die Ursache aller allgemeinen und einfachen Tatsachen ist die Bewegung.[3] So geht er von der Bewegung als der Grundtatsache[4] aus, oder vom Körper, dessen Grundeigenschaften Größe und Bewegung sind; Mathematik ist die am meisten fundamentale und vorbildliche Wissenschaft, die Mechanik ist von ihr abhängig, und alles, was wir in Astronomie, Erdbeschreibung, Zeitrechnung usw. erlangt haben, verdanken wir ihr. Die nächste Wissenschaft, welche der Mathematik und Mechanik folgt, die Physik, erklärt Licht, Farbe, Ton, Wärme usw. aus den Bewegungen der kleinsten Teile der Materie.[5] Auch der weitere Fortgang im Zusammenhang der Wissenschaften ist ganz positivistisch gedacht. Die Naturwissenschaften werden nun zum Vorbild für das Studium des Menschen und der Gesellschaft. Die Natur des Menschen wird an der Gesellschaft studiert, nämlich von der Rechtsordnung aus rückwärts gehend auf ihre Bedingungen in der Natur des Menschen. Die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen gilt als die Voraussetzung für jede Erweiterung der Erkenntnis auf die Gebiete des Geistes und der Gesellschaft. In dieser Anwendung naturwissenschaftlichen Denkens auf Geist und Gesellschaft sah er seine eigenste Tat.[6]

Er ging nun aber von diesen Sätzen zurück auf seinen obersten, auf welchen er seine ganze wissenschaftliche Konstruktion des Universums gründete.

Dieser bestimmt noch tiefer den Fortgang von dem bisherigen Na-

[1] I 10, 60ff., II 137ff., III 66ff., IV 26ff.
[2] I 91, III 280. [3] I 62. [4] I 62ff.
[5] I 64. Zwischenglieder zwischen philosophia naturalis und civilis III 67ff.
[6] Besonders II 137ff.

turalismus zu der in gewissem Sinne positivistischen Fassung der Weltanschauung bei Hobbes. Ich will den Satz hier zunächst allgemein als den von der Phänomenalität der in der Wahrnehmung gegebenen Objekte bezeichnen. Hobbes selbst beruft sich auf Plato als seinen Vorgänger. In der Philosophie der Zeit selbst lagen Nötigungen stärkerer Art. Die Theorien von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, der phänomenalistische Ausgangspunkt des Descartes und die Auseinandersetzung des Hobbes führten über den dogmatischen Naturalismus hinaus.

Der zweite Teil der systematischen Darstellung von Hobbes in der Schrift de corpore ruft ihrem Leser die Diskussion von Hobbes mit Descartes in die Erinnerung zurück, obwohl Hobbes ihrer keine Erwähnung tut. Hobbes hat die Logik hinter sich. Die Darstellung der ersten Philosophie soll beginnen. Die merkwürdige Stelle ist oft besprochen worden. Versuchen wir, sie aus dem bisher entwickelten Zusammenhang seiner Sätze zu interpretieren.

„Den Anfang der Naturlehre werden wir am besten (wie oben gezeigt ist) von einer Verneinung, nämlich von der Fiktion einer Aufhebung des Universums nehmen." Er beruft sich hier, wie ich denke, auf die Vorrede seines Werkes. In dieser entwickelt er seine Methode. Die logische Arbeit des Philosophen muß schaffen wie der Künstler oder wie Gott selbst, der das Chaos sondert und ordnet. In der Logik entzündet die Philosophie zuerst das Licht der Vernunft. Nun baut sie die Welt auf als vernunftmäßigen Zusammenhang in der ersten Philosophie, welche die allgemeinsten Grundverhältnisse der Wirklichkeit in eindeutigen Begriffen entwickelt, dann in der Geometrie, welche die räumliche Ausdehnung zergliedert; ihr folgen Mechanik, Astronomie, Physik, dann die Wissenschaft vom Menschen und endlich die von der Gesellschaft.[1]

Mit dieser Ansicht ist der von ihm zitierte Anfang seiner ersten Philosophie einstimmig. Die wirkliche Welt wird von ihm aufgehoben, damit er sie gleichsam schrittweise wieder entstehen lassen könne. Indem er das aber tut, verbleibt permanent das Bewußtsein, daß er von allgemeinsten Vorstellungen ausgeht, welche den Rückstand der Erfahrungen bilden. Durch diese Aufgabe, vom Rückstand der uns gegebenen Objekte, nämlich dem Raumbilde, aus gleichsam zum zweiten Male die Welt wieder aufzubauen im Bewußtsein und in den abstrakten Sätzen der Wissenschaft, ist „der Ausgangspunkt der Naturwissenschaft" gegeben. Diesen „nehmen wir am besten, wie oben (näm-

[1] Hobbes Opp. lat. I, De corpore in dem Vorwort.

lich in der Vorrede) gezeigt ist, in einer Abstraktion, nämlich in der Fiktion einer Aufhebung der gesamten Wirklichkeit." Was bleibt dann als Gegenstand des Philosophierens übrig? „Es bleiben für diesen Menschen" (welcher diese Abstraktion vollzogen hat) „die Vorstellungen der Welt und aller Körper, welche er vor der Aufhebung mit Augen erblickt oder mit andern Sinnen aufgefaßt hatte, d. h. es bleiben ihm Erinnerung und bildliche Vorstellung von Größen, Bewegungen, Tönen, Farben usw., sowie ihrer Ordnung und ihrer Teile zurück." „Obwohl dies alles nur Vorstellungen und im Sinnesvorgang gegründete Erscheinungen (Phantasmata) sind (innere Zustände des bildlich Vorstellenden), so werden sie trotzdem als äußere Objekte erscheinen, welche von dem Vermögen und der Macht des Geistes durchaus unabhängig sind. Dieser Mensch, von dem wir sprechen, wird nun diesen erinnerten Gegenständen Namen zuschreiben, er wird sie zerlegen, zusammensetzen." Alles aber wird nur stattfinden an den Bildern, die sich als Erinnerungen auf Vergangenes beziehen.[1]

Der Zusammenhang, in welchem diese Sätze von Hobbes gedacht sind, erklärt, daß Hobbes unbefangen diesem seinem Menschen Erinnerungen an frühere wirkliche Erfahrungen zuschreibt. Es kommt ihm nur darauf an, aus den letzten und abstraktesten Rückständen der Wirklichlichkeit ihn diese wieder aufbauen zu lassen.

Nun aber treten erst die Sätze auf, welche seinen phänomenalistischen Standpunkt deutlich aussprechen. „Wenn wir unsern Geist aufmerksam auf das richten, was wir im Erkenntnisvorgang tun, so sind auch bei dem Fortbestand der Objekte nur unsere Bildvorstellungen der Gegenstand unserer logischen Operationen. Denn wenn wir die Größen oder die Bewegungen des Himmels oder der Erde berechnen wollen, steigen wir nicht in den Himmel, um ihn in Teile zu zerlegen oder seine Bewegungen zu berechnen, sondern wir tun das ruhig in unserer Studierstube. Sie können aber in doppelter Hinsicht Objekte der Erkenntnis werden, nämlich als innere wechselnde Beschaffenheiten der Seele, und so werden sie betrachtet, wenn es sich um die Fähigkeiten der Seele handelt, oder als Bilder der äußeren Gegenstände, nicht als ob sie existierten, sondern sie erscheinen als existierend, d. h. außer uns bestehend, und so wollen wir sie nun betrachten."[2] Diese Sätze sprechen ganz klar aus, daß die Körper nur Erscheinungen im Bewußtsein sind, daß sie eine doppelte Betrachtungsweise zulassen, und daß die ganze Philosophie von Hobbes darauf beruht, ihren objektiven äußeren Zusammenhang zum Ausgangspunkt des philosophischen

[1] De Corp. II cap. 7, § 1. Opp. lat., I 81 ff. [2] ib.

Denkens zu machen. Zugleich aber erkennen diese Sätze die Berechtigung einer zweiten Betrachtungsweise, nämlich der psychologischen, introspektiven an. Dies ist in Übereinstimmung mit der wichtigen Stelle, nach welcher auch aus dem empirischen Studium der menschlichen Gemütsbewegungen die Philosophie des sozialen Körpers abgeleitet werden kann.[1] Ja die Sätze am Anfang der ersten Philosophie sind in Beziehung auf diese Ergänzung der physischen durch die introspektive Methode gedacht. Die Anerkennung dieser letzteren mußte ihm ja schon aus dem Gang seiner eigenen Erforschung des sozialen Körpers sich ergeben. Ebenso gewiß war ihm aber, daß in der vollkommenen Methode Psychologie und Sozialwissenschaft in den Zusammenhang des Studiums der Außenwelt eingeordnet werden müßten.[2] Denn nur durch diese objektive deduktive Methode werden ja die inneren Zustände zu begrifflicher Erkenntnis gebracht, d. h. als Modifikationen der Bewegung abgeleitet.

Fragt man nun, warum Hobbes sich berechtigt glaubt, ausschließlich diese zweite Betrachtungsweise in der Grundlegung seiner Philosophie anzuwenden, so hat er schon in den Einwendungen gegen Descartes hierauf geantwortet. Die Körper bilden den einzigen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis, und unser Denken kann als das Produkt physischer Vorgänge verständlich gemacht werden. Die Logik als erster Teil seines Systems zeigt, daß die Aufgabe der Philosophie, die Phänomene aus Begriffen von ihren Ursachen zu erklären und aus diesen dann vorwärts weitere Schlüsse auf mögliches Geschehen zu machen, nur auf diesem objektiven Standpunkt mathematischer und mechanischer Naturerklärung möglich ist. Denn nur von hier aus ist das Verfahren möglich, welches einfache und allgemeine gesetzliche Verhältnisse als die wahren Ursachen der Erscheinungen aufzeigt.

Diese allgemeine Theorie empfängt bei Hobbes eine besondere Bestimmtheit durch den höchst fruchtbaren Satz: wir erkennen mit Gewißheit nur in den Wissenschaften, welche ihren Gegenstand konstruieren aus den im erkennenden Subjekt gelegenen Konstruktionsbedingungen.[3] Alsdann werden die Eigenschaften der Dinge aus ihrer Erzeugung selbst begriffen. Es wird sich nun zeigen, daß die abstrakten Vorstellungen von Raum, Zeit, Zahl und Bewegung, welche vom Phänomen des bewegten Körpers abgezogen sind (Phantasmata), die Konstruktionsmittel des Denkens sind, das seine Gegenstände erzeugt. Nur so weit sie reichen, ist also eine sichere und allgemeine Erkenntnis möglich. Denn nur die begriffliche Konstruktion ermöglicht Erkenntnis, nur

[1] I p. 65ff. [2] I p. 64 u. 65ff. [3] Hobbes E. W. VII p. 183ff.

die in der Raumvorstellung gegründeten Prinzipien — und die Raumvorstellung ergab sich als die allgemeinste und erste Grundlage — ermöglichen eine begriffliche Konstruktion, und unter den Gesetzen der Raumvorstellung steht nur der bewegte Körper, von welchem die Raumvorstellung abgezogen ist. So ergibt sich auch von diesen erkenntnistheoretischen Sätzen aus, daß die Außenwelt der ausschließliche Gegenstand einer sicheren Erkenntnis von Regelmäßigkeiten am Wirklichen ist.

Die in dieser Grundlegung enthaltene oberste Einsicht stammt aus der nacharistotelischen Logik und Erkenntnislehre. Das wissenschaftliche Denken hat die Phänomene zu seinem Stoff und schließt von diesen auf die Ursachen. Phänomen nennt sonach Hobbes jede im Bewußtsein auftretende objektive Tatsache. Allen Phänomenen ist gemeinsam, daß sie als außerhalb des vorstellenden Subjektes bestehend in diesem auftreten.[1] Hieraus folgt, daß unter dem höchsten philosophischen Gesichtspunkt die äußeren Objekte aufgefaßt werden als nicht existent, sondern als existent erscheinend.[2]

Sonach wird das wahrnehmende Bewußtsein von ihm als das oberste Prinzip aller Erkenntnisse bezeichnet. „Von allen Erscheinungen (Phänomenen) ist eben dies selbst, daß uns etwas erscheint, das wunderbarste; so daß, wenn die Phänomene die Prinzipien für die Erkenntnis alles übrigen sind, der Empfindungsvorgang das Prinzip für die Erkenntnis der Prinzipien selbst ist, und die gesamte Wissenschaft aus diesem Empfindungsvorgang abgeleitet werden muß; daher es für die Erforschung der Ursachen des Empfindungsvorganges einen Ausgangspunkt in einem andern Phänomen, das außerhalb dieses Vorganges läge, nicht geben kann." Der Sinn, in welchem wir den Empfindungsvorgang auffassen, ist die Fixierung des Innewerdens dieses Vorganges im Gedächtnis.[3] In diesen Sätzen ist so klar als möglich die Relation des Inbegriffs der erscheinenden Objekte auf das Bewußtsein, dem sie erscheinen, ausgesprochen. Damit ist der Satz der Phänomenalität von Hobbes an die Spitze seiner Philosophie gestellt. Auch konnte er nicht anders denken. Denn wenn er den erscheinenden Objekten Existenz zuschreiben würde, so wäre damit auch die Existenz ihrer Qualitäten behauptet. Die Bilder sind nicht die Wirklichkeit. Existent ist ihm das in ihnen Enthaltene, das ihre Konstruktion möglich macht. Wir konstruieren aber, indem wir die universalia, d. h. die einfachen und allgemeinen Begriffe erzeugen, durch welche wir das einzelne erklären. Im Unterschiede von der bloßen cognitio ist dieser synthetische Fortgang der Erzeugung

[1] Op. lat. I p. 82. [2] ib. [3] I p. 316ff.

der Erscheinung aus ihrem Grunde, ihrer causa, die scientia in strengem Verstande. Eine solche findet innerhalb des Naturerkennens so weit statt, als mathematische Ableitung möglich ist. In der Physik treten Bedingungen hinzu, die wir nicht abzuleiten vermögen; daher sie eine Mischung des apriorischen mit dem aposteriorischen Verfahren enthält. Dagegen kann die Sozialwissenschaft zu einer strengen scientia erhoben werden, da wir die Prinzipien der Rechtsordnung selbst erzeugen.[1]

Die universalia sind nicht existente Dinge, sondern die in diesen enthaltenen Mittel ihrer Konstruktion. Dasjenige, was in den Objekten enthalten ist und für die Erklärung der Erscheinungen zureicht, ist die objektive Welt, deren Phänomene die im Bewußtsein auftretenden Gegenstände sind. Daraus ergibt sich als seine zweite oberste Annahme, daß die Bewegung und die Realität des Raumerfüllenden, an dem sie sich vollzieht, sowie der mechanische Zusammenhang nach Gesetzen die objektive Wirklichkeit ausmachen. So ergibt sich ihm von dem Satz der Phänomenalität aus die objektive Geltung der Außenwelt, wie sie in Mathematik, Mechanik, Astronomie und Physik konstruiert wird.

Indem er sich nun die Aufgabe einer solchen Konstruktion setzt, bedient er sich einer Fiktion, welche sich schon im englischen Traktate vorfindet. Er läßt das von der Außenwelt isolierte Subjekt aus dem Inhalte seines Bewußtseins den systematischen Zusammenhang der Wirklichkeit hervorbringen. Und hier erkennt er nun, daß die Vorstellungen des Raumes und der Zeit als in der Erfahrung gegründete, aber aus ihr im Geiste erzeugte Gebilde die allgemeinsten Voraussetzungen einer solchen Konstruktion ausmachen. Denn der Raum wird nicht vom Naturerkennen aus den Körpern abstrahiert, sondern die Wissenschaft findet ihn vor, sie verlegt den Körper in ihn, der Körper bringt seinen Ort nicht mit sich, sondern er nimmt ihn ein und er verläßt ihn. Ebenso verhält es sich mit der Zeit, „sie ist nicht in den Dingen selbst, sondern im denkenden Geiste zu finden". Der konstruktive Geist erschafft dann gleichsam den Körper, nämlich das, was unabhängig von unserer Einbildung und unserem Denken den Raum erfüllt. Er ist das Existierende, an welchem die Akzidenzien auftreten. Und so schreitet er weiter in der Konstruktion des Wirklichen aus dem Material der Erfahrung. Von hier aus erkennen wir, daß die Aufhebung der Wirklichkeit, von der Hobbes ausgeht, nur ein Kunstgriff der Methode ist und nichts von idealistischer Tendenz in sich enthält.

Wenn wir nun diesen Anfang der neuen Philosophie von Hobbes

---

[1] II p. 93ff.

zusammenfassen, so tritt in demselben bereits der oberste Grundsatz des Positivismus heraus. Zwar sind uns nur im Bewußtsein Phänomene gegeben, aber die Erforschung von Regelmäßigkeiten des Wirklichen hat ihren sicheren Ausgangspunkt nur in der Zergliederung von Ausdehnung, Bewegung, Zeit und Zahl.

Insbesondere ist d'Alembert mit Hobbes an entscheidenden Punkten einverstanden. Auch er gelangt durch Analysis der Phänomene zu den einfachen Vorstellungen von Zahl, Raum, Masse, Bewegung, und rechnendes Denken kommt nun, von ihnen ausgehend, schrittweise zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der physischen Welt. Noch kritischer als Hobbes, nach der Lage der Zeiten, begründet er auf die Fruchtbarkeit der einfachen abstrakten Begriffe für eine zureichende Erklärung der Phänomene unser Recht, die Existenz einer Außenwelt anzunehmen und die ihr entnommenen abstrakten Begriffe zu ihrer Erklärung zu verwenden.

Der Unterschied, der ihn und Turgot erkenntnistheoretisch von Hobbes trennt, erklärt zugleich, warum für Hobbes der Ausgangspunkt in dem Raum und dem bewegten Körper doch noch etwas mehr bedeutet als für irgendeinen Positivisten, nämlich materialistische Metaphysik. Obwohl Hobbes erkennt, daß der Raum eine notwendige Bedingung unseres Vorstellens ist, da Körper nicht ihren Ort im Raum mitbringen, sondern wir die Körper in eine Stelle des Raums als ihren Ort verlegen[1], so ist ihm dieser Raum doch das Erzeugnis der äußeren Wahrnehmung. Berkeley ermöglicht erst für d'Alembert und Turgot die Möglichkeit, zu denken, Raum, Masse und Bewegung seien subjektive Phänomene. Ferner zweifelt Hobbes so wenig als irgend jemand vor Locke und Leibniz an der objektiven Gültigkeit von Kausalität und Substanz. So ist Ausgehen von der Außenwelt und materialistisch Denken dieser logischen Natur dasselbe. Wir erfahren nichts, was nicht in diesem Raume einen Ort einnähme. Wenn es reine d. h. körperlose Geister gäbe, müßten wir auch sie an einen Ort verlegen. Da wir aber unter Ort den Raum verstehen, welcher mit der Größe eines Körpers zusammenfällt[2], so ist ein Unkörperliches Nonsens. Ja, er entwickelt alle metaphysischen Grundbegriffe aus dem eines im Raum bewegten Körpers. Wenn ich an ihm keine anderen Akzidenzien auffasse, als daß sie außerhalb des Vorstellenden erscheinen, so bilde ich die Abstraktion: Raum. Existieren ist: außer uns bestehen, unabhängig von unsrem Vorstellen; und außer uns sein ist: räumlich sein.

---

[1] De corpore II 7, § 2, Opp. lat. I 82f.

[2] De corpore II 8, § 5, Opp. lat. I 93.

Hobbes begründet nun auf diese Sätze vom Empirismus aus den Fortgang im System der Wissenschaften vom Abstrakten zum Konkreten, und auch hierin bereitet er den späteren Positivismus vor. Dieser Raum ist die anschauliche Vorstellung, welche die sinnliche Wahrnehmung der Körper zu ihrer Grundlage hat und von derselben kein anderes Akzidens in Betracht zieht, als daß sie außerhalb des vorstellenden Subjektes erscheinen. Sonach hat die Konstruktion des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen einen abstrahierenden Vorgang hinter sich. An dem Körper mit seinen Akzidenzien sah dieser Vorgang ab von dem Bewußtsein, das an dem Körper auftreten kann, ebenso von den Qualitäten, mit denen die Wahrnehmung ihn ausstattet, dann von der Bewegung, in der er begriffen ist, schließlich von der Abgrenzung einer widerstehenden Masse, durch die er Einzelkörper ist. Er behielt nur den Raum zurück, in den der Körper eintreten, oder aus dem er austreten kann. Die Konstruktion nimmt dann das, wovon abgesehen worden ist, in der Abfolge der Wissenschaften sukzessive wieder auf. Und zwar bildet die Gesetzmäßigkeit der abstrakteren Wissenschaft jedesmal die Grundlage für die der nachfolgenden mehr konkreten. Sonach ist ein Verhältnis der Abhängigkeit bestimmend für die systematische Folge.[1] In allen diesen Sätzen ist Hobbes mit d'Alembert einstimmig. Auch nach d'Alembert bildet der Rückgang von den konkreten Körpern zu der Abstraktion von Begrenzungen im Raum, welche den Ausgangspunkt der Geometrie bildet, die Voraussetzung der Anordnung der Wissenschaften, und auch für ihn liegt in dem Fortgang von dem Einfachen, Abstrakten zu dem Konkreteren und in der mit ihm gesetzten logischen Abhängigkeit das Prinzip für die Konstitution des Zusammenhangs der Wissenschaften.

Für die besondere Stellung von Hobbes, wie sie aus seiner materialistischen Grundkonzeption folgt, ist nun aber die wirklich bewundernswerte Folgerichtigkeit entscheidend, mit welcher er aus seinem inhaltlichen Prinzip des bewegten Körpers die gesamte Wirklichkeit konstruiert. Daß diese Wirklichkeit eine Maschine und nichts als eine Maschine sei, das hat auch kein Materialist des 18. Jahrhunderts folgerichtiger als er entwickelt.

Für diese Ableitung ist zunächst erforderlich, daß er auch Zeit und Zahl aus der Auffassung des bewegten Körpers entwickelt. Entstand zunächst die Raumvorstellung durch die am meisten radikale Abstraktion, so kann man nun durch ein anderes Abstraktionsverfahren vom bewegten Körper die Bewegung aussondern: man erhält alsdann als

[1] Die grundlegende Erörterung dieses Problems im Abschnitt de methodo, I 58ff.

ihren Begriff das Hindurchgehen des Körpers durch verschiedene Stellen des Raumes in stetiger Sukzession. So bildet sich die Zeitvorstellung als das Phantasma der Bewegung, sofern wir in dieser nur auf das Vorher und Nachher, d. h. die Sukzession achten. Die Zeit ist nicht das Maß der Bewegung, sondern umgekehrt messen wir vermittelst der Bewegung die Zeit. Weiter entsteht die Zahl ebenfalls durch Abstraktion aus dem Zusammensein der Körper im Raum. Wir teilen, indem wir in Raum oder Zeit etwas Bestimmtes in Betracht ziehen und herausheben. Ein solcher Teil von Zeit oder Raum ist eine Einheit, und Zahl ist die Reihe, in der Einheiten zueinander gefügt werden. Hier ist also das Entscheidende, daß Zeit und Zahl aus der bloßen äußeren Wahrnehmung und den logischen Leistungen des Inbetrachtziehens, Vergleichens, Trennens und Zusammensetzens abgeleitet werden. So bedingt seine Grundauffassung die Priorität der geometrischen Vorstellungen und damit die Stellung, welche er im Gegensatz zu Wallis einnahm. An diesem Punkte verbessert d'Alembert die Anordnung der Wissenschaften von Hobbes.

Es ist alsdann eine andere Konsequenz derselben prinzipiellen naturalistischen Stellung, daß er nunmehr die der Metaphysik zugrunde liegenden Kategorien ebenfalls aus der konkreten Anschauung des bewegten Körpers ableitet. Verlegt man den Körper wieder zurück in den Raum, so sind durch Abstraktion verschiedene Seiten an seiner Vorstellung zu unterscheiden. Existenz ist Bestand für sich, unabhängig von uns. Ferner unterscheiden wir an dem Körper das Subjekt und dessen Akzidenzien als dessen wechselnde Zustände, welche in der Sinneswahrnehmung gegeben sind. Entstehung und Untergang sind Namen, welche Veränderungen an diesen Akzidenzien bezeichnen. Ursache ist das, was ein Akzidens hervorbringt oder aufhebt. Diese Azidenzien, als an Körpern auftretend, können nur in Bewegungen bestehen. Es bereitet schon Lockes Kritik des Substanzbegriffes vor, daß diese Grundlegung den Substanzbegriff nur erwähnt, um gegen die Substantiierung von Abstraktionen aus Akzidenzien zu protestieren: der Begriff selbst wird ersetzt durch den des Subjektes, von welchem Akzidenzien prädiziert werden. An einer späteren Stelle bezeichnet er dann Substanz ausdrücklich als einen bloßen Namen für den Körper, sofern an ihm verschiedene Akzidenzien erscheinen.[1] Daher erklärt er Körper und Substanz für dasselbe, und eine unkörperliche Substanz ist ihm sonach ein Wort ohne Sinn.[2] Ebenso werden andere im scholastischen Denken auftretende Kategorien aus der Tatsache des bewegten Körpers abgeleitet. Damit sind dann die Grundbegriffe der alten Metaphysik allesamt als Abstraktionen

[1] De civit. christ. c. 34 Opp. lat. III 280. [2] ib.

aus dem als Außenwelt Gegebenen bestimmt. Und dies ist für eine folgerichtige Entwicklung des Materialismus einer der wichtigsten Schritte gewesen. Aus diesen Prinzipien des Hobbes für die Anordnung der Wissenschaften ergibt sich der Fortgang, in welchem sie von Hobbes zu einem Zusammenhang geordnet sind, welcher den eigentlichen Körper der Philosophie ausmacht. Die Mathematik ist die abstrakteste und allgemeinste Wissenschaft. Ihr steht die Mechanik am nächsten. Die Bewegungen der Massen im Weltraum bilden dann den Gegenstand der Astronomie. Die unsichtbaren Bewegungen der kleinsten Teile, wie sie besonders den optischen und akustischen Erscheinungen zugrunde liegen, machen das Objekt der Physik aus.[1] Die nächste Gruppe der Wissenschaften vollbringt dann die Erkenntnis der einzelnen Teile des Erdkörpers, als welcher allein von den Körpern des astronomischen Systems unserer Untersuchung zugänglich ist. Mineralogie, Botanik, Zoologie und schließlich die Wissenschaften vom Menschen folgen einander.

Diese Anordnung der Wissenschaften zu einem System ist geschichtlich am meisten unter den vergangenen der Anordnung verwandt, welche Plato zuerst in seiner Politie aufstellte, und sie ist vorwärts in weitgehender Übereinstimmung mit der Anordnung von d'Alembert und Comte. Von den Bestimmungen über kontinuierliche und diskrete Größen in der Mathematik geht Hobbes vorwärts zur Bewegungslehre. Weiter sind von Mathematik und Mechanik Astronomie und Physik abhängig. Dann folgen die konkreten Wissenschaften, welche die Teile des Erdkörpers zum Gegenstande haben. In dieser Anordnung, welche vom Abstrakten zum Konkreten geht, ist der natürliche Zusammenhang gefunden, welcher als der Ertrag der methodischen Position von Galilei und Descartes bezeichnet werden kann. Bacon, Hobbes und d'Alembert sind alsdann in dem praktischen Ziel einig, welches aus dem Bedürfnis nacheinander die Wissenschaften hervortreibt und ihnen beständig innewohnt. Alle drei sind einig in der Aufgabe der Philosophie, welche im Zusammenhang mit der langen Reihe enzyklopädischer Werke Bacons Enzyklopädie zuerst in ihrer wahren Bedeutung für die Philosophie erfaßte und aufzulösen versuchte: diese Philosophie unternimmt, das System der positiven Wissenschaften zu begründen und in dem Umfang, in welchem dies für die Konstituierung ihres Zusammenhangs erforderlich ist, in sich zu begreifen. Alle drei gehen vom Studium der Außenwelt aus, als in welchem die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen zur Erkenntnis kommt. Nun bleibt Bacon zurück, da er die wahren in Kepler und Galilei ge-

[1] Ich übergehe die Abweichungen, welche zwischen den einzelnen Darstellungen der Klassifikation der Wissenschaften (de scientiarum distributione), insbesondere zwischen de homine c. 9 u. IV 28ff. bestehen.

fundenen Grundlagen unseres Wissens noch nicht erkannte und daher in der Induktionsmethodik der spätantiken Korpuskularphilosophen und stoischen Materialisten rückständig verharrte. Dagegen Hobbes und d'Alembert erkennen nach dem Vorgang Galileis als die großen Hilfsmittel der Erkenntnis, welche die abstrakte Grundlage derselben bilden, die Mathematik und Mechanik. Nur daß d'Alembert sich von seinem Vorgänger darin unterscheidet: in der Algebra erkennt er nach dem Vorgang der großen Mathematiker die allgemeinste und abstrakteste aller Wissenschaften, und er erfaßt in der Abhängigkeit des Studiums der Raumgrößen von dem der Relationen diskreter Einheiten eines der Grundverhältnisse innerhalb der Abhängigkeit der Wissenschaften voneinander. Beide gründen dann die weitere Anordnung der Wissenschaften darauf, daß die Mathematik die Mechanik bedingt und diese beiden dann Astronomie und Physik. Beide sondern von diesen Wissenschaften die Gruppe der mehr konkreten, welche der wissenschaftlichen Situation der Zeit nach noch nicht fähig waren, zu den vorhergehenden in festere Verhältnisse der Abhängigkeit gebracht zu werden. Die Stellung der Biologie am Anfang eines neuen Systems von Wissenschaften hat auch d'Alembert noch nicht erkannt, sondern erst Comte hat das positive System von hier aus fortgebildet.

Und nun reicht Hobbes über d'Alembert weg Comte die Hand, indem er zuerst die Wissenschaften des Menschen und der Gesellschaft diesem großen Zusammenhang einordnet. Das ist der größte der Fortschritte, die er für den positivistischen Zusammenhang der Wissenschaften vollbracht hat. Schon Hobbes ordnet der Biologie im Prinzip das Studium der Menschheit und der Gesellschaft unter. Er betrachtet den Menschen von außen, physisch, und zugleich vermittels der Zergliederung der Gesellschaft und deren Rechtsordnung. Er kämpft für die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen und der gesellschaftlichen Erscheinungen. Aber er unterscheidet sich nicht nur von d'Alembert und dessen Kreis, sondern auch von Comte durch die Art der Einordnung der geistigen Tatsachen in diesen Zusammenhang. Er ist der Begründer des modernen Materialismus. Er war von der antiken Form des Materialismus ausgegangen und hatte in Lebensgeistern von physischer Beschaffenheit die Seele gesehen. Dann aber unternahm er, wie wir sahen, als die ihm aus der Bewegungslehre Galileis von seiner Weltauffassung aus entspringende Aufgabe, Empfindung, Gefühl und Trieb als Akzidenzien des bewegten Körpers erklärlich zu machen. Dieselben müssen Bewegung sein so gut als die Ursachen unserer Empfindung von Licht oder Ton. Die Theorie, durch welche er diese Aufgabe lösen will, war in seinen Begriffen von der Bewegung begründet. Zugleich aber führt

von hier, wie wir darlegten, wenn die Lücke in seiner Auffassung erkannt wird, der Weg von Hobbes in die eigenste Lehre Spinozas, nämlich die Theorie des psychophysischen Parallelismus.[1]

Wir gelangen zum letzten Satz, in welchem Hobbes sich als das Zwischenglied zwischen dem Materialismus der Alten und dem Positivismus erweist.

Das System der Wissenschaften, in seinem Zusammenhang durch den universalen, philosophischen Geist erfaßt, hat die Wirklichkeit zu seinem Gegenstande, wie sie in unseren Erfahrungen enthalten ist. Diese Wirklichkeit ist das physische Universum, zu dessen Akzidenzien auch die Bewußtseinszustände der animalischen Körper gehören. Der Zusammenhang der Wirklichkeit, als eines Systems endlicher Tatsachen, nach Gesetzen ist der ausschließliche Gegenstand möglicher Erkenntnisse. „Dem endlichen forschenden Geist ist die Wissenschaft des Unendlichen unzugänglich. Was wir Menschen wissen, haben wir von den Erscheinungen gelernt, eine solche gibt es nicht von dem, was an Größe oder Zeit unendlich ist. Denn weder der Mensch noch irgendein anderes Wesen, wofern es nicht selber unendlich wäre, ist eines Begriffs vom Unendlichen fähig."[2]

Aus diesem Prinzip folgt überall im System des Hobbes die Aufgabe, den erkennbaren Zusammenhang der Erscheinungen von dem Unerkennbaren abzugrenzen. Ich hebe nur einen Punkt heraus, weil wir es an ihm mit einer Konsequenz der Auffassung des Mechanismus bei Descartes, Hobbes und Spinoza zu tun haben, welche nach Newton, sonach für d'Alembert, keine Gültigkeit mehr hat. Er bildet also wieder eine Schranke, welche Hobbes von d'Alembert trennt. Da jede Bewegung der als Erscheinung gegebenen endlichen Körper als mitgeteilt eine andere voraussetzt, so entsteht ein regressus, welcher nur in dem Begriff einer ewigen Ursache einen Abschluß finden kann. „Obwohl daraus, daß nichts sich selber bewegen kann, richtig geschlossen wird, es gebe ein erstes Bewegendes, das wir als ewig setzen müssen, so darf doch hieraus nicht, wie in der Regel geschieht, ein unbewegtes Ewiges, sondern nur ein bewegtes abgeleitet werden." Hier ist dann die Grenze des wissenschaftlichen Denkens.[3] Auch hier geht von Hobbes der Weg zu den Problemen Spinozas.

Wird diese Grenze des Erkennbaren überschritten, dann verfällt der menschliche Geist in die Absurditäten, welche aus dem Denken-

[1] Das Verhältnis von Hobbes und Spinoza ist überall in der vortrefflichen Darstellung von Tönnies über Hobbes eines der vornehmlichsten Ziele der Untersuchung.

[2] Opp. lat. I 355.

[3] Opp. lat. I 335ff.; III 20, 83, 86; V 212, 265.

Wollen des Undenkbaren entspringen.[1] Die Ahnungen, welche über Antinomien, die so entstehen, bei Hobbes auftreten, bilden den letzten und höchsten Punkt, welchen seine Kritik der transzendenten Metaphysik erreicht hat: den Punkt, an welchem von ihm durch Locke und Berkeley hindurch zu d'Alembert der Positivismus weiterschreitet. d'Alemberts Betonung der Antinomien, welche in der transzendenten Metaphysik notwendig auftreten, verbindet diesen großen Denker dann mit Kant.

Blicken wir nun auf Descartes und Hobbes zurück, vorwärts aber auf Spinoza: so tritt uns hier der Beginn der Ethik mit seinen Definitionen und Axiomen entgegen, der Ausgangspunkt in erkenntnistheoretischer Untersuchung scheint damit ganz aufgegeben, die Architektonik des Systems scheint von der des Descartes weit abzuliegen, da hier (vom zweiten Buche ab) aus der Metaphysik die erkenntnistheoretischen Sätze abgeleitet werden. Aber dieser Schein verschwindet, wenn man erkennt, daß auch auf der Stufe der Ethik Spinoza in demjenigen, was der Traktat De intellectus emendatione enthalten sollte, die Ergänzung seiner Ethik sah. An dem für die Erkenntnistheorie so bedeutsamen Punkte bei der Theorie der notiones communes, beruft er sich auf jenen Traktat als auf eine selbständige Abhandlung, die zur Ergänzung der Ethik dient.[2] Dem entspricht, daß er in den Anmerkungen zu diesem Traktat von der Methode vorwärts verweist auf „meine Philosophie", nämlich die Ethik.[3] So möchte ich für wahrscheinlich halten, daß Spinoza auch noch als er die Ethik ausarbeitete, zu ihrer Ergänzung den Traktat De intellectus emendatione zu vollenden beabsichtigte. Daß erkenntnistheoretische Partien auch in der Ethik selbst von deren zweitem Buch ab bis zu ihrem Schluß vorkommen, ist durch deren Stelle in dem psychologisch-ethischen Zusammenhang des Hauptwerkes bedingt und scheint mir so einer solchen Auffassung des Verhältnisses beider Schriften zueinander nicht zu widersprechen. Gewiß ist es bei den Differenzen, die zwischen beiden Schriften bestehen, eine schwierige Sache, das was wir von dem unvollendeten Traktat besitzen und über den Plan desselben aus ihm selbst entnehmen können, an die Spitze des Systems zu stellen. Dennoch scheint mir, daß in der Intention Spinozas eine solche Anordnung gelegen hat.[4] Und so hat, wenn man dies annehmen darf, dem

[1] V 265 'Ex quo sequitur ad nomen infiniti non oriri ideam infinitatis divinae, sed meorum ipsius finium sive limitum.'

[2] Eth. II prop. 40 scholion 1.

[3] Opp. ed. Vloten u. Land, I p. 10, 12, 24.

[4] Diese Ansicht ist von mir schon Archiv VII 1, S. 88, 89 (oben S. 294) ausgesprochen worden.

von Stein den Aufsatz diktiert. Daß ihn Goethe verfaßte, daß er ihn damals verfaßte, dafür sprechen neben den angegebenen noch andere äußere Indizien, welche alle Suphan in seiner Erläuterung sorgfältig zusammengestellt hat; es wird aber auch bestätigt durch innere Merkmale des Stils, der seelischen Stimmung sowie des Verhältnisses der hier geäußerten Gedanken zu den Dichtungen Goethes aus der entsprechenden Epoche; dieses Verhältnis wird sich im folgenden ergeben.

So entsteht die Aufgabe, das merkwürdige Dokument für das Verständnis Goethes zu verwerten. Da es niemand bisher versucht hat, möchte ich zu einer solchen Verwertung durch die folgenden Bemerkungen anregen. Mehr als das beabsichtigen diese Bemerkungen nicht. Ich lasse nun zuerst, um mich verständlich zu machen, den Aufsatz selbst folgen und füge nur Ziffern zu den einzelnen Sätzen hinzu.

Der Aufsatz Goethes.

Der Begriff vom Daseyn und der Vollkomenheit ist ein und eben
1 derselbe; wen wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns möglich
2 ist so sagen wir dass wir uns das Unendliche dencken.
2 Das Unendliche aber oder die volständige Existens kan von uns nicht gedacht werden;
3 Wir können nur Dinge dencken die entweder beschränckt sind oder die sich unßre Seele beschränkt. Wir haben also in so fern einen Be-
4 griff vom Unendlichen als wir uns dencken können dass es eine volständige Existens gebe welche aufer der Faßungskrafft eines beschränckten Geistes sind.
5 Man kan nicht sagen dass das Unendliche Theile habe.
6 Alle beschränckte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine
7 Theile des Unendlichen sie nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit.
8 Wir können uns nicht denken dass etwas Beschräncktes durch sich
9 selbst existire, und doch existirt alles würcklich durch sich selbst, ob
10 gleich die Zustände so verkettet sind dass einer aus den andern sich
11 entwickeln muss und es also scheint dass ein Ding vom andern hervor-
12 gebracht werde, welches aber nicht ist; sondern ein lebendiges Wesen
13 giebt dem andern Anlass zu seyn und nöthigt es in einem bestimmten Zustand zu existiren.
13 Jedes existirende Ding hat also sein Daseyn in sich, und so auch die Uebereinstimmung nach der es existirt.
14 Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvolkommen angewendet werden kan.
Ein lebendig existirendes Ding kan durch nichts gemessen werden was aufer ihm ist, sondern wenn es ja geschehen solte, müfte es den Maasstab selbst dazu hergeben, dieser aber ist höchst geistig und kan
16 durch die Sinne nicht gefunden werden; schon beym Zirckel lässt sich das Maas des Diameters nicht auf die Perieferie anwenden. So hat man den Menschen mechanisch meßen wollen, die Mahler haben den Kopf als den vornehmsten Theil zu der Einheit des Maafes genommen, es

lässt sich aber doch dasselbe nicht ohne sehr kleine und unaussprechliche Brüche auf die übrigen Glieder anwenden.

In jedem lebendigen Wesen sind das was wir Theile nennen dergestalt unzertrennlich vom Ganzen dass sie nur in und mit denselben begriffen werden können, und es können weder die Theile zum Maas des 17
Ganzen noch das Ganze zum Maas der Theile angewendet werden, und so nimt wie wir oben gesagt haben ein eingeschräncktes lebendiges 18
Wesen Theil an der Unendlichkeit oder vielmehr es hat etwas unend- 18
liches in sich, wen wir nicht lieber sagen wollen dass wir den Begriff der Existens und der Volkommenheit des eingeschräncktesten lebendi- 19
gen Wesens nicht ganz faßen können und es also eben so wie das Ungeheure Ganze in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müßen.

Der Dinge die wir gewahr werden ist eine ungeheure Menge, die 20
Verhältniße derselben die unsre Seele ergreifen kan sind äuſerst manigfaltig. Seelen die eine innre Krafft haben sich auszubreiten, fangen an zu ordnen um sich die Erkenntniss zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbinden um zum Genuss zu gelangen.

Wir müssen also alle Existens und Volkommenheit in unßre Seele der gestalt beschräncken daß sie unßrer Natur und unßrer Art zu den- 21
cken und zu empfinden angemeßen werden; dann sagen wir erst dass wir eine Sache begreifen oder sie geniesen.

Wird die Seele ein Verhältniss gleichsam im Keime gewahr deßen Harmonie wen sie ganz entwickelt wäre, sie nicht ganz auf einmahl 22
überschauen oder empfinden könte, so nennen wir diesen Eindruck erhaben, und es ist der herrlichste der einer menschlichen Seele zu theile werden kan.

Wen wir ein Verhältniss erblicken welches in seiner ganzen Ent- 23
faltung zu überschauen oder zu ergreifen das Maas unßrer Seele eben hinreicht, dann nennen wir den Eindruck gross.

Wir haben oben gesagt, dass alle lebendig existirende Dinge ihr 24
Verhältniss in sich haben, den Eindruck also den sie so wohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wen er nur aus ihrem volständigen Daseyn entspringt, nennen wir wahr und wen dieses Daseyn theils auf eine solche Weise beschränckt ist dass wir es leicht faßen 25
können und in einem solchen Verhältniss zu unßrer Natur stehet dass wir es gern ergreifen mögen, nennen wir den Gegenstand schön.

Ein gleiches geschieht wen sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes, es sey so reich oder arm als es wolle, von dem Zusammenhange der Dinge gebildet und nunmehr den Kreiß zugeschlossen haben. Sie werden dasjenige was sie am bequemsten dencken, worin sie einen Genuss finden können, für das gewißeste und sicherste halten, ja man wird meistentheils bemercken dass sie andere welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältniße götlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bey jeder Gelegenheit bescheiden trotzig merken laßen dass sie im Wahren eine Sicherheit gefunden welche über allen Beweiss und Verstand erhaben sey. Sie können nicht genug ihre inere beneidenswerthe Ruhe und Freude rühmen und diese Glückseeligkeit einem jeden als 26

das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar zu entdecken imstande sind auf welchem Weg sie zu dieser Ueberzeugung gelangen, noch was eigendlich der Grund derselbigen sey, sondern bloss von Gewissheit als Gewissheit sprechen, so bleibt auch dem lehrbegierigen wenig Trost bey ihnen indem er immer hören muss, das Gemüht müße immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einem Punckt hinrichten, sich aller manigfaltigen Verwirrenden Verhältniße entschlagen und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden der ein freywilliges Geschenck und eine besondere Gabe Gottes sey.

Nun mögten wir zwar nach unßrer Art zu dencken diese Beschränkung keine Gabe nennen weil ein Mangel nicht als eine Gabe angesehen werden kan, wohl aber mögten wir es als eine Gnade der Natur ansehen dass sie, da der Mensch nur meist zu unvolständigen Begriffen zu gelangen imstande ist, sie ihn doch mit einer solchen Zufriedenheit in seiner Enge versorgt hat.

Goethes Pantheismus in seiner Ausbildung vor der Weimarer Zeit.

Goethe hat zu jeder Zeit seines Lebens bezweifelt, daß ein allgemeingültiges metaphysisches System im Bereich menschlichen Erkennens liege. Er sonderte stets ein Unerforschliches von dem, was wir denkend erreichen können. „Der Mensch ist nicht geboren die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.“[1] Die Energie, mit der wir uns dem Unerforschlichen in der Sphäre des Begreiflichen nähern, ist bedingt durch den Zug in uns, im Handeln und Bilden zu ihm in Beziehung zu treten. Durch das Leben selbst erfahren wir am besten was an ihm sei. Wie er in die männlichen Jahre kam, dehnte sich ihm die Sphäre des Begreiflichen, Faßbaren, dessen, was wir langen und erreichen können, weiter aus. Im Alter gewann das Gefühl der Unerforschlichkeit des Wirklichen wieder mehr Macht über seine Seele. Wie dies der natürliche Gang des Lebensalters ist.

Aber dies lebendige Sinnen und Denken über die Natur und den Menschen war von einer Grundstimmung getragen, welche seinem dichterischen Naturell entsprang. Das lebendigste Gefühl des eignen inneren Zustandes war immer in ihm. Dasein und Lebensgefühl desselben waren in ihm ungetrennt. Wo das freudige Bewußtsein seiner selbst gehemmt war, da war mitten im Schmerz die Zuversicht, daß die Dissonanz sich lösen müsse. Alles was er darstellte, war Zustandsbild, Leben, das auch durch Schuld und Kampf zur Läuterung und einem verklärteren, milderen, von Resignation erfüllten Glückszustand führt. So war

[1] Eckermann den 15. Oktober 1825.

ihm auch die Welt immer vom Licht der eigenen Lebensfreudigkeit bestrahlt. Die sinnliche Schönheit alles Wirklichen empfand er beständig. Wirklichkeit war ihm so der Sitz der Vollkommenheit. Er suchte keine vollkommene Welt außer der, von welcher er ein Teil war. Sie erschien seinem Dichtergeiste als höchst lebendig, schön, unerforschlich. Diese Gemütsverfassung und ihre Darstellung in einem Weltbild während dieser verschiedenen Stadien nenne ich seinen Pantheismus.

Das älteste Dokument seiner Weltansicht sind die Ephemeriden, sein Tagebuch von 1770. 1. Es zeigt mannigfaltige Lektüre von Schriften, welche der Menschenkenntnis dienen konnten, ein besonderes Interesse für das Unausschöpfbare des Lebens, für Mystiker wie Agrippa und Paracelsus. Er notiert aus Cicero: „und da alles durchdrungen und erfüllt von ewigem Sinn und göttlichem Geist ist, müssen durch die Verwandtschaft mit den göttlichen Geistern auch die Menschengeister bewegt werden".[1] Alles Mystische zieht ihn an. Da führt ihn nun aber Bayle auf Giordano Bruno, und er verteidigt eine von Bayle zitierte Stelle des Pantheisten der Renaissance gegen den Philosophen der Zerrissenheit. „Das Eine, das Unendliche, das Seiende und das was im Ganzen und durch das Ganze hin ist, das ist dasselbe überall. Daher die unendliche Ausdehnung, weil sie keine Größe ist, mit dem Individuum zusammenfällt. Wie ja auch die unendliche Vielheit, weil sie keine Zahl ist, mit der Einheit zusammenfällt."[2] Er selbst spricht sich emanatistisch oder pantheistisch aus. „Getrennt über Gott und über die Natur der Dinge handeln ist schwierig und gefährlich, wie wenn wir über Körper und Seele einzeln denken. Die Seele erkennen wir nur vermittelst des Körpers, Gott nur durch den Einblick in die Natur. Daher scheint mir töricht, die der Torheit zu zeihen, welche echt philosophisch Gott mit der Welt verknüpft haben. Denn alles was ist, muß zum Wesen Gottes gehören, da Gott das einzige Wirkliche ist und alles umfaßt." Das ganze Altertum ist für Goethe Zeuge dieser Denkart, er bezeichnet sie als Emanatismus, wie dieser ja auch tatsächlich zum Pantheismus hinüberführt, und er beklagt nur, daß „dieser so reinen Lehre im Spinozismus ein so böser Bruder erwachsen ist", wobei er offenbar wiederum aus Bayle seinen Begriff von Spinoza geschöpft hat. Die Weltseelenlehre der Stoa, der Naturalismus des Lucrez, insbesondere aber der Pantheismus des Bruno klingen in dieser Ansicht an.

Das zweite Dokument ist der Werther. Schon 1772 schrieb Goethe: „Was die Natur uns zeigt, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegen-

[1] Aus Cicero de divinatione.

[2] De la causa, principio et uno, praemiale epistola.

wärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, groß und bedeutend, mannigfaltig ins Unendliche, schön und häßlich, gut und böse, alles mit gleichem Recht nebeneinander. Die Kunst entspringt aus den Bemühungen des Individuums, sich gegen die zerstörende Kraft des Universums zu erhalten." Der ganze Werther (1774) ist dann aufgebaut auf das Prinzip der Natur im Gegensatz zur Konvention. In diesem ist aber die Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und mit dem unermeßlichen Naturganzen enthalten. Die Heimlichkeit der Einschränkung des Daseins, das befriedigte Gefühl der Enge des Lebens, in welchem wir uns doch von dem unermeßlichen Ganzen, wie von einem Horizont umgeben und zu ihm hingezogen finden: das ist der Grundakkord, mit welchem das Werk anhebt. Man kann sagen, daß das Verhältnis der eingeschränkten Intelligenz zum Universum bei Goethe nur der Reflex dieses Lebensgefühls in der Sphäre des Erkennens ist. „Die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen sind eingesperrt." „Alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens ist nur eine träumende Resignation, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt." (Werther I. Buch 22. Mai.) So entsteht mitten im heimlichen Gefühl des nächsten Zusammenhangs mit der nächsten Natur das Streben, das Unendliche sich anzueignen. „Wie oft habe ich mich mit Fittichen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt."[1] Dann am 18. August: Dies Unendliche ist nicht ein Jenseitiges, sondern „das innere glühende, heilige Leben der Natur" selber, „die unendliche Welt". Und sie wird nach dem Gesetz der eigenen Phantasie als Quellen, als Keimen, als ewiger Wechsel, Gebären und Vernichten aufgefaßt. Ja unter dem Druck des Leidens erscheint dasselbe Universum naturalistisch als „ewig wiederkäuendes Ungeheuer", welches vordem in der freudigen Ruhe der Anschauung pantheistisch als göttliches Leben sich darstellte. Aus demselben Grundgefühl stammt der Protest gegen die Transzendenz im Prometheus, durch dessen Lektüre Lessings Bekenntnis zu dem 'Eins und Alles' im Gespräch mit Jacobi veranlaßt wurde. Aus ihm ist gleichzeitig mit dem Werther der erste Faust niedergeschrieben worden. Darin in einem großen Wurf die

[1] Vgl. Shaftesbury, Werke (übers. 1776) II S. 429: „Wie oft macht' ich nicht den Versuch, wie oft wagt' ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ozean der Welten"; dazu S. 427. Vollkommenstes Symbol dieser Grundstimmung: Faust, Spaziergang.

Verkündigung des emanatistisch angeschauten Alleinen („Wie alles sich zum Ganzen webt" usw., vgl. das Religionsgespräch), zugleich aber die Darstellung des Unvermögens der menschlichen Erkenntnis, auch nur die Kraft, die das Erdganze durchwaltet, zu verstehen (Weltgeist, Erdgeist und Faust).

Der Aufsatz Natur.

Das nächste Dokument ist der Aufsatz Natur, welcher 1782 im Tiefurter Journal erschien.

Nachdem dieser Aufsatz lange Gegenstand höchster Bewunderung und eine Hauptquelle für die Entwicklung der Naturansicht Goethes gewesen ist, erfahren wir durch die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Rudolf Steiners, von welchem wir auch die beiden musterhaften Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes besitzen, daß derselbe höchst wahrscheinlich von Tobler nach Gesprächen Goethes im Sommer 1781 niedergeschrieben ist. Tobler war im Sommer 1781 in Weimar. Er genoß da als philosophischer Kopf ein außerordentliches Ansehen. Goethe hatte „mit ihm über diese Gegenstände oft gesprochen". Er führte offenbar selbst auf diesen intimen geistigen Verkehr mit Tobler den Inhalt dieses Aufsatzes zurück und fand nur, daß er selber dem Aufsatz vielleicht diese Leichtigkeit und Weichheit nicht hätte geben können. Im übrigen müßte Tobler als Verfasser dieses Aufsatzes auch stilistisch sich ganz nach Goethe geformt haben, dessen Einfluß auf seine Umgebung damals ja außerordentlich war. Nun muß aber ein anderes Moment hinzugenommen werden, das Steiner nicht berücksichtigt hat. Tobler als Verfasser des Aufsatzes muß zunächst von der Rhapsodie Shaftesburys inspiriert gewesen sein. Und so ergibt sich als wahrscheinlichste Annahme, daß Tobler nach dem Vorbild der Rhapsodie von Shaftesbury einen Hymnus auf die Natur abfaßte und in demselben die verwandten und ihm vertrauten Goetheschen Anschauungen vereinigte.

Suphan hat bereits feinsinnig mehrere Berührungen des Aufsatzes Natur einerseits mit Shaftesbury, andererseits mit Herder herausge-

* Über das Verhältnis des Aufsatzes „Natur" zu Herder hatte Dilthey fünf Jahre vorher in der Skizze „Zu Goethes Philosophie der Natur" (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. II S. 44—48) gehandelt, wo er einen ersten Entwurf der im folgenden (S. 400ff.) ausgeführten Gegenüberstellung gab und so einleitete:

„Als ich in dem 'Leben Schleiermachers' die Naturphilosophie Schellings und Hegels zurückverfolgte in die Goethes und hierbei die älteste Urkunde dieser Naturphilosophie, Goethes Aufsatz ‚Natur' erörterte, konnte über das Verhältnis der Naturansicht Goethes zu der Herders in dieser Zeit (1782) kein literarisches Zeugnis Licht verbreiten. Wenn auch der intime Austausch zwischen Herder und Goethe in dieser Zeit eine völlige Auflösung der Frage, welchen Anteil diese beiden Personen an der

hoben.[1] Shaftesbury hat aber überhaupt auf dies ganze ästhetische Zeitalter, auf Wieland, Herder, Goethe und Schiller einen Einfluß geübt, welcher dem von Spinoza ganz gleichwertig gewesen ist. Beide Denker leiten dann auf Giordano Bruno zurück. Herder hatte auf die hier entscheidende Partie in Shaftesburys Rhapsodie frühe seine Aufmerksamkeit gerichtet. Befindet sich doch seine dichterische Behandlung dieser Partie, der Lobgesang auf die Natur, schon in dem „Buch der Gräfin" von 1773 handschriftlich, sonach fällt die Aufnahme des Pantheismus von Shaftesbury in Herders Gedanken vor die Einwirkung Spinozas auf ihn.

Der Einheitspunkt so verschiedener Einwirkungen liegt in Shaftesburys Auffassung der Natur unter dem Gesichtspunkt des künstlerischen Vermögens. Die ursprüngliche allverbreitende, alles belebende Seele des Universums, das unermeßliche Wesen, das durch ungeheure Räume eine unendliche Menge von Körpern ausgestreut hat, wirkt in ihnen als eine künstlerisch bildende Kraft. Hierdurch ist die von Shaftesbury angewandte Personifikation der Natur bedingt. Er redet sie an. Darin folgt ihm der Naturhymnus.

Von einem Grundgefühl des Lebens geht Shaftesbury aus. Dieses ist bedingt durch eine einzig glückliche Lage seiner Existenz. Er gehört der großen Aristokratie seines Landes an, er lebt in einer Zeit, in welcher eine glückliche Harmonie der politischen Kräfte, der Monarchie, der Aristokratie und der bürgerlichen Klasse, bestand und ein unge-

Ausbildung des deutschen Pantheismus haben, unmöglich macht, so werden uns doch Äußerungen willkommen sein, welche wenigstens die Frage bestimmter begrenzen. Das Verhältnis ist dasselbe, als es in bezug auf die Ausbildung der mechanischen Weltansicht gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts besteht. Die Abgrenzung des Anteils von Galilei, Descartes und Hobbes läßt sich auch hier wegen des lebendigen, mündlichen und brieflichen Verkehrs der entscheidenden Personen und ihrer Freunde nicht endgültig feststellen.

Die ausgezeichnete Ausgabe Herders, welche wir Suphan verdanken, bringt in ihrem neuerschienenen 13. Band (1887) ältere Niederschriften und ausgesonderte Kapitel aus einem Entwurf zu den ersten drei Büchern der Ideen. Schon die erste Überschrift, die uns hier aufstößt: Vorzüge des Menschen vor seinen Brüdern, den Erdtieren, erinnert an den Monolog ‚Wald und Höhle': ‚Du führst die Reihe der Lebendigen vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.' Dann aber zeigt sich dieser Entwurf im Ton, in den Hauptsätzen, ja in einzelnen Stellen dem Aufsatz Goethes über die Natur verwandt."

[1] Suphan: Goethe und Spinoza S. 13, 26; Goethe und Herder, in der Deutschen Rundschau S. 69. Ders.: in der Anmerkung zu Herders Werke B. 22 S. 350 vgl. B. 12 S. 430. Letztere Zitate waren mir entgangen, als ich Archiv II 45 auf die Verwandtschaften einzelner Stellen aufmerksam machte.

* Die Charakteristik Shaftesburys (Zeile 19 bis Seite 400 Zeile 20) ist vom Herausgeber aus den Handschriften eingefügt.

hemmtes Fortschreiten das Gefühl des Glücks ausbreitete, und er vermag alles aus der Vergangenheit in sich zu sammeln, was in Einklang hiermit ist: das Beste aber kam ihm aus der eigenen Seele, welche überall nur ihren Einklang mit ihrer Umgebung empfand, und aus einer Richtung auf die Gestaltung der eigenen Seele in solcher Harmonie, die aus allen Schriftstellern das Verwandte einfach menschlich heraushörte. Hierin ist seine Verwandtschaft mit dem römisch-stoischen Denken gegründet, das die Streitigkeiten hinter sich ließ, um das in der Vertiefung in sich selbst Erfahrbare zu erfassen.

Dieses Lebensgefühl ist sein Ausgangspunkt: die innere Kraft, sich selbst zu gestalten zu einer harmonischen Persönlichkeit und dann das Vernehmen dieser Harmonie in sich selbst — hierin lebte er. Und wenn nun die Proportion der Kräfte, ihr immer wieder herzustellender Einklang in der Persönlichkeit ihm „das höchste Glück der Erdenkinder" ist, so muß ein Geist solcher Art diese Tendenz durch Maße und Proportionen auch überall im Universum vernehmen. Er hört gleichsam beständig den großen Gesang, welcher durch das Universum hindurch überall erklingt. Jeder Kreis des Lebens hat seine Regel und sein eigenes Glück, und jeder Teil des Ganzen ist dann in eine höhere Harmonie desselben aufgenommen. So vernimmt er in sich die Verwandtschaft der bildenden Kraft mit der des Universums. An der Grenze der großen Epoche einer kosmischen Betrachtung und der englischen Analyse des Menschen, an dem Punkt, an welchem auch Leibniz stand, entsteht ihm eben aus der Verbindung der Vertiefung in sich selbst und der Betrachtung des Universums ein Fortschritt über den vorhandenen objektiven Idealismus, indem er die Verwandtschaft des Vorganges von Gestaltung, in welchem der vollkommene Charakter entsteht, mit der gestaltenden Kraft der Natur selbst erfaßt.

Was diesem seinen zentralen Gedanken in der Stoa, in Plato, in den Denkern der Renaissance, und in der Naturauffassung derselben wahrscheinlich auch in Giordano Bruno verwandt war, nahm er auf in sich. Er gehörte zu den Menschen, die ohne Worte fallen lassen, was ihnen fremdartig ist, und in sich umwandeln, in einem beständigen Prozeß von Assimilation, was ihrem inneren Leben gemäß ist. Polemisch verhielt er sich nur zu dem falschen Enthusiasmus der Weltverneinung — dieser war der Feind alles dessen, was er von Schönheit und Vollkommenheit des Lebens in sich fühlte — und zu der Philosophie seiner Zeit, die ihm zwecklos war, weil sie für sein Lebenswerk, die Ausbildung seiner Seele, nichts beitragen konnte.

Die Analyse, in welcher er dies innere Leben zu denkendem Bewußtsein zu erheben und zu rechtfertigen unternahm, war ausdrücklich

eingeschränkt auf die Feststellung der Bestandteile dieses inneren Lebens und der Entstehung des Verhältnisses von Harmonie zwischen ihnen. Zwischen dem stoisch-römischen Geiste und dem Denken dieses englischen Aristokraten bestand darin Einverständnis, daß in unserem inneren Leben die zureichenden Gründe enthalten sind, welche jedem den Zugang zu einer richtigen Lebensführung gestatten. Shaftesbury bereitet die ganze folgende englische Zergliederung darin vor, daß er in dem richtigen Verhältnis des eigenen Strebens nach glücklicher Vollkommenheit des Daseins mit dem Wohlwollen für andere das normale Verhältnis erblickt. Es ist das Grundgesetz der moralischen Welt, daß an diese natürlichen Triebe und an ihr richtiges Verhältnis Harmonie, Zufriedenheit, Glück und Vollkommenheit geknüpft sind. Hierzu tritt aber ein Moment, welches die englische Analyse dann fallen ließ, weil es eine Weltanschauung in sich faßt, und das eben darum in Zeiten tieferen Weltverständnisses wieder aufgenommen wurde: dieses Verhältnis ist Maß, Proportion, eine die ganze Seele durchklingende Harmonie, es ruht auf einer einheitlichen inneren Kraft zu ordnen und zu gestalten, und als solches ist es einstimmig mit einer inneren Technik des Universums, welche durch mechanische Gesetzmäßigkeit die Schönheit und Harmonie im Ganzen und in allen Teilen erwirkt.

Ich hebe nun einige Belege für die Übereinstimmung zwischen Shaftesbury und dem Aufsatz über die Natur aus meiner Sammlung heraus. Herder hat dann den Aufsatz Natur immer zur Hand gehabt und benutzt; durch ihn wirkte zunächst Goethe auf ihn, dann trat für die Kenntnis der einzelnen in der Technik der Natur enthaltenen Verfahrungsweisen seit August 1783 die vertraute Freundschaft mit Goethe hinzu. Über das Verhältnis Schillers zu Shaftesbury werde ich an anderer Stelle handeln.

Unerforschlichkeit der Natur.

Shaftesbury, „Die Moralisten".	Aufsatz über die Natur.
„Dein Wesen ist unbegrenzt, unerforschlich, undurchdringlich. In deiner Unermeßlichkeit verlieren sich alle Gedanken. Wie oft macht' ich nicht den Versuch, wie oft wagt' ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ozean der Welten; aber sobald ich wieder in mich selbst zurückkehre, schlägt das Gefühl meines so enge beschränkten Wesens und der Fülle seines unendlichen, so gewaltig mich nieder, daß ich's nicht länger wage, in den fürchterlichen	„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Sie hat keine Sprache noch Rede.

Abgrund zu schauen oder die Tiefe der Gottheit zu ergründen." (S. 429.)

In einer Unendlichkeit von Dingen, die in wechselseitiger Beziehung untereinander stehen, kann ein Geist, der nicht die Unendlichkeit durchschaut, unmöglich etwas völlig sehen. (S. 451 ff. 457.)

Näherer Beweis: 1. Unsre Kenntnis der Bewegungen reicht nicht ins Innere der Körper. 2. Die Zeit ist als unmerklicher Punkt für unsere Fassungskraft zu klein, als Ewigkeit überschreitet sie dieselbe. 3. Der Raum als Sitz des allerfüllenden göttlichen Wesens (Newton) ist ein Abgrund für die Erkenntnis. 4. Wie Gedanke aus Materie und Bewegung oder diese aus Gedanke entspringen könne, ist unerforschlich.

Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Formen und ist immer dieselbe.

Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träg und schwer, und schüttelt ihn immer wieder auf."

Schilderung der Natur im ganzen Aufsatz durch Widersprüche. Alles neu und immer das Alte, lieblich und schrecklich, veränderlich und gesetzlich, ganz und immer unvollendet, um und in uns und fremd. Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt.

Vgl. Goethes Aufsatz über den Granit, Naturw. Schr. 9, 173.

Die Natur ist überall von einem einheitlichen Prinzip beseelt und göttlich, die Mutter aller Dinge.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
„Wie können wir den großen allgemeinen Weltgeist verwerfen? Wie können wir so unnatürlich sein, die göttliche Natur, unsere gemeinschaftliche Mutter, zu verleugnen, und uns weigern, den höchsten allbeseelten, allregierenden Genius zu suchen und zu erkennen." (S. 437.)	„Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur." Vgl. Granit S. 173, 175.	Erster Entwurf der Ideen 13, 447: „Große Mutter, deine Kraft ist überall ganz und unendlich."

Einheit in allen Individuis der Natur.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Beweis eines vereinigenden geistigen Prinzips in der Natur S. 443 ff.	„Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff und doch macht alles eins aus."	„Jedes deiner Werke machest du ganz und eins und sich nur selbst gleich; du schufst es gleichsam von innen heraus. Große Mutter!... (wie oben); allenthalben hast du kompensieret."

* Die Zitate aus Sh.'s Moralisten beziehen sich auf die deutsche Übers. von Sh.'s philos. Werken. Lpz. 1776/9 Bd. II.

Gleichartigkeit des ganzen Universums.

Shaftesbury.	Aufsatz Natur.	Goethe.	Herder.
Sie wird von ihm nur durch die Gesetze der großen rotierenden Massen im Universum, insbesondere durch die Gravitationslehre erwiesen.	Die einheitliche Technik der Künstlerin Natur in den Organismen wird überall aufgewiesen. „Auch das Unnatürlichste ist Natur." Vgl. Granit S. 173.	Grundstimmung im Werther (vgl. Hempelsche Ausgabe 14, 19). Ebenso in den Worten des Erdgeistes. Monolog „Wald und Höhle": „Du führst die Reihe der Lebendigen vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen."	Entwurf der ersten drei Bücher der Ideen, Bd. 13 S. 445: „Vorzüge des Menschen vor seinen Brüdern, den Erdtieren." S. 446: „Welche Unendlichkeit umfaßt mich, wenn ich, überzeugt und betroffen von tausend Proben dieser Art, Natur! in deinen heiligen Tempel trete. Kein Geschöpf bist du vorbeigegangen: du teiltest dich allem in deiner Unermeßlichkeit mit und jeder Punkt der Erde ist Mittelpunkt deines Kreises." S. 447: „Der Mensch ist ein Tier der Erde."

Die Natur hat sich auseinander gesetzt, um sich selbst zu genießen und zu fühlen. Neue Form des Pantheismus.*

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Die neuen Ankömmlinge schauen das Licht, damit auch andere Zu-	„Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne	„Die Schöpfung ist dazu geschaffen, daß sie auf jedem Punkte ge-

* Hierfür verweist diese Abhandlung auf eine frühere Darstellung (Archiv II 47): Die Anschauung, welche bei Goethe entschiedener, bei Herder hier unbestimmter auftritt, ist im Gegensatz zu Spinozas Trennung der Eigenschaften der Natur, sofern sie räumlich ist und sofern sie denkt, eine genetische Auffassung des Naturzusammenhanges, nach welcher die in der anorganischen Natur unbewußt wirkende Bildungskraft sich in den bewußten, empfindenden Oganismen „auseinandergesetzt" hat, „um sich selbst zu genießen". Die Natur blickt aus den Augen der Tiere und Menschen, und sie genießt sich selbst in dem Wechsel der Gefühle derselben. Eine solche Betrachtungsweise ist in Einklang mit Spinozas Satz, daß die Natur oder Gott oder die Substanz in den menschlichen Geistern als ihren Teilen sich selbst erkennt und liebt. Aber der Satz Spinozas empfängt bei Goethe einen ästhetischen Charakter. Die Natur wird hier in ein sich selbst genießendes einheitliches Wesen verwandelt. Die ästhetische Auffassung betrachtet die Natur als ein sich Genugsames, in sich Ruhendes,

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
schauer der herrlichen Szene werden und größere Mengen des Geschenks der Natur genießen S. 456.	Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich, sich mitzuteilen.	nossen, gefühlt, gekostet werde; es mußten also mancherlei Organisationen sein, sie überall zu fühlen und zu kosten . . . wenn sie von Millionen Geschöpfen auf allen ihren Seiten durchgenossen, durchempfunden wird."
Verwandt mit dem obigen Anfang „sie liebt sich selbst usw." Spinoza V 35, 36, und doch tot und theologisch formelhaft gegen diese ästhetische Lebendigkeit.	Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen.	
	Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst. Ihr	
„Diese höheren Szenen, dieses edlere Schauspiel" S. 498.	Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft."	

Die Natur als Künstlerin.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
„Können wir aus dem, was uns sichtbar ist, anders schließen, als daß alles wie in einem harmonischen Kunstwerke zusammenhänge?" S. 431. „O, herrliche Natur! über alles schön und gut! Alliebend, alliebenswürdig, allgöttlich! deren Blicke so unwiderstehlich reizend, so unendlich bezaubernd sind; deren Erforschung soviel Weisheit, deren Betrachtung soviel Wonne gewährt; deren kleinstes Werk eine reichere Szene, ein edleres Schauspiel darstellt, als alles, was je die Kunst erfand!"	„Sie ist die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der größten Vollendung, zur genaustenBestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen."
	Sie wird als Genie bezeichnet.
	„Sie spielt ein Schauspiel."

aus seinen unbewußten Kräften Wirkendes und Genießendes. Und diese ästhetische Naturauffassung ist hier in diesem Fragment „Natur" zum ersten Male durchgeführt. An dem empirischen Material geologischer Beschäftigungen hat dann Goethe bald danach deutlicher aus diesen Voraussetzungen den Gedanken einer Entwicklung der Natur abgeleitet, welche von dem Materiellen, Dunklen, Unbewußten aufwärtsführt zu den im Licht des Bewußtseins genießenden Geschöpfen.

Shaftesbury	Aufsatz über die Natur.
„Die Quelle und Urgrund aller Schönheit und Vollkommenheit“ S. 428.	
„Nicht weniger vorteilhaft können wir von jener höchst vollkommenen Kunst urteilen, die sich in allen Werken der Natur offenbart. Unsere Augen, durch mechanische Kunst gestärkt, entdecken in diesen Werken eine verborgene Szene von Wundern; Welten in Welten, unendlich klein und doch an Kunst den größten gleich, und schwanger von Wundern, die der schärfste Sinn, mit der größten Kunst oder durchdringendsten Vernunft verbunden, nicht ergründen oder enthüllen kann.“ S. 457.	
„Sie ist allenthalben wohltätig und gütig“ S. 472.	„Sie macht alles, was sie gibt, zur Wohltat.“ „Sie ist gütig.“

Einheitliche Technik der Natur.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
S. 471, stoisch gedacht: „Die unsichtbare ätherische Substanz ist durch das Weltall verbreitet.“ „Sie brütet den kalten, trägen, festen Klumpen, und erwärmt ihn bis zum Mittelpunkt. Sie bildet Minerale, gibt Leben und Wachstum den Pflanzen, facht in der Brust lebendiger Geschöpfe eine sanfte, unsichtbare, belebende Flamme an, baut, beseelt und nährt die unendlich mannigfaltigen Formen.“ Sie erhält die Harmonie „ihren eigentümlichen Gesetzen gemäß“. Dann löst sie dieselbe wieder in den Zustand auf, in welchem alles Gott ist. 1708 war die einheitliche Technik der Natur nur in der	Der Nachweis der einheitlichen Technik hat hier die vergleichende Betrachtung des tierisch-menschlichen Lebens zur Unterlage, ist aber unbestimmte Divination. Dies entspricht dem Jahr 1782. 1. Sie erweckt nach unwandelbaren Gesetzen beständige Veränderung. 2. Sie legt alles auf Individualität an „aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten, zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen.“	Herder gibt drei Darstellungen von der Technik der Natur, in den Ideen, dem Gott und der Kalligone. Dieselben sind von Shaftesbury bedingt, er hat offenbar den Aufsatz Natur immer zur Hand, und er hat den Umgang mit Goethe benutzt. Kalligone, 1800, 22 S. 126. „In allem nämlich, wo viele und mancherlei Mittel angewandt werden, um Werke hervorzubringen, die als treffliche Zusammensetzungen ins Auge fallen, in denen bei einem System von Regeln ein offenbarer Zweck erscheint, nennen wir mit Recht die Natur eine Künstlerin.“

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Astronomie nachgewiesen. Die Gravitationslehre des Newton (1687) liegt der Darstellung der Einheit und Gleichartigkeit in der Technik der Natur S. 460ff. zugrunde. Das vergleichende Studium der Organismen entstand erst später. Vorbereitend: S. 351ff. „ein allgemeines System, ein zusammenhängender großer Plan der Dinge". Wie das Weltall, so ist auch jeder Organismus ein System, in welchem die Teile zum Ganzen durch die Einheit des Zweckes geordnet sind. Dies System ist bedingt durch das Milieu, in dem es sich befindet. Das Studium dieser Beziehungen ist Gegenstand der Zoologie und Botanik. Zu 1. 2. 3. vgl. nächstes Zitat. Zu 5. vgl. S. 283: die Leidenschaften „die größten Betrüger der Welt".	3. Um sich mitzuteilen, läßt sie immer neue Genießer erwachsen. Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. 4. Sie hat wenige Triebfedern. 5. Sie freut sich an der Illusion. 6. Die Geschöpfe sollen nur laufen. Die Bahn kennt sie. 7. Sie gibt Bedürfnisse, weil sie Bewegungen liebt; diese erreicht sie mit wenigen.	Entwurf der Ideen 13, 447: „Allenhalben hast du kompensieret." 22, 127. „Sie schafft, indem sie zerstört, und zerstört, indem sie schaffet. Individuen läßt sie sinken und erhält Geschlechter."

Vielheit, Wechsel und Tod als Mittel der Natur, sich mitzuteilen.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
„Die Urquelle des Lebens ist allweit verteilt und von unendlich abgeänderter Mannigfaltigkeit; sie durchströmt die feinsten Kanäle der Welt und versiegt nirgends. Alles lebt, kehrt durch beständigen Wechsel immer ins Leben zurück. Die vergänglichen Wesen verlassen ihre erborgten Formen und treten die Elemente ihrer Substanz immer neuen Ankömmlingen ab. Sowie die Reihe an sie kommt, ins Leben	„Wir sind von ihr umschlungen." „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff." „Sie lebt in lauter Kindern." „Immer läßt sie neue Genießer erwachsen." „Ihre Kinder sind ohne Zahl."

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
gerufen, schauen sie das Licht und vergehen im Schauen, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Szene werden. Freigebig und groß, teilt sie sich so vielen als möglich mit und vervielfältigt die Gegenstände ihrer Güte ins Unendliche. Nichts tut ihrer geschäftigen Hand Einhalt. Keine Zeit geht verloren, keine Substanz. Neue Formen gehen ins Dasein hervor, und werden gleich den alten zerstört, so bleibt doch die Materie, woraus sie zusammengesetzt waren, nicht ungenützt, selbst in der Verwesung. Dieser verworfene Zustand ist bloß der Weg oder Übergang zu einem besseren.“	„Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.“

Die Bildungskraft in der organischen Welt in dem Instinkt.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
S. 510ff. Beweis 1. aus der Entstehung der Organismen aus den Keimen, 2. aus dem Instinkt S. 511. Sein Merkmal ist, daß in ihm die Natur uns ohne Erziehung belehrt, 3. aus der Vorempfindung und dem Genuß des Schönen oder Guten im Menschen.	„Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen; die Bahn kennt sie.“	Kalligone (Werke 22, S. 126): Die Natur „eine lebendige Wirkerin“. „Die Werke der Bienen z. B. den Bau der Biber u. f. nennt jedermann kunstreich, wenn ihren Arbeitern gleich menschliche Vernunft und Freiheit fehlet. Wie ihr auch die Kräfte, durch welche sie hervorgebracht sind, nennen möget; die Werke selbst sind kunstreich.“

Liebe und Enthusiasmus
als höchste Äußerung der Individuen im Universum.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
Die Rhapsodie gipfelt in dem die Selbstsucht überwindenden Enthusiasmus. S. 496, 532: Weise ist der, wer als Baumeister seines eigenen Lebens und Glücks dessen Schönheit verwirklicht. S. 539: Befreiung von der Sklaverei der Selbstsucht und Leidenschaft, Aussöhnung mit	„Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und alles will sich verschlingen. Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
der herrlichen Ordnung des Weltganzen, Harmonie mit der Natur, in Freundschaft leben mit Gott und Menschen. Vgl. Brief über den Enthusiasmus. (W. I S. 4 ff. S. 70): Enthusiasmus bedeutet göttliche Gegenwart, alles Erhabene in den menschlichen Leidenschaften. Weltfreudigkeit als Merkmal des wahren Enthusiasmus.	Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten."

Entstehung des Spinoza-Aufsatzes.

Am 28. August 1783 hob Goethes Bund mit Herder an. Das Problem, das von nun ab für die Entstehung der Ideen von Herder und der Naturansicht von Goethe erwächst, kann nur aus den Manuskripten gelöst werden. Einige Sätze können doch aus dem Bekannten abgeleitet werden. Das erste Buch der Ideen ist außer Frage, das Problem selbst hebt mit dem zweiten an; nun las Herder erst Dezember 1783 die ersten Kapitel des ersten Buches vor; sonach war, als sein Bund mit Goethe anhob, höchstwahrscheinlich das zweite Buch noch im Fluß. Dieser Tatbestand ist im besten Einklang mit Goethes Äußerung: „In dem ersten Bande sind viele Ideen, die mir gehören." Goethes ernstes Naturstudium war aber damals schon auf seiner Höhe. Seine leitenden Gedanken waren vorhanden. Er ließ sich schon 1780 seine mineralogische Sammlung ordnen, begann die Granitabhandlung, begann 1781 bei Loder ein methodisches anatomisches Studium, suchte nach vergleichender Methode in die Technik der Natur einzudringen und entdeckte auf diesem Weg Frühling 1784 die Existenz des Zwischenkieferknochens beim Menschen, wovon er gleich Herder Mitteilung machte. Er besaß schon den Gedanken des Typus, welcher der ästhetischen Auffassung der Technik der Natur zur wissenschaftlichen Morphologie den Weg öffnete: einen Gedanken, welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich verschieden ist, und der für Naturforschung, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft und Poesie eine dauernde Bedeutung gewinnen muß. In dieses Fortschreiten fällt die Aufzeichnung zu Spinoza.

Sie ist bei Gelegenheit der Lektüre Spinozas entstanden, welche im Winter 1784/85 stattfand. Nun zuerst las Goethe den Spinoza. Auch damals war diese Lektüre weder systematisch noch vollständig. Goethe bekannte Jacobi (19. Juni 1785): er habe niemals die Schriften Spinozas in einer Folge gelesen; das ganze Gebäude seiner Gedanken habe ihm nie völlig überschaulich vor der Seele gestanden: „aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen". Wahrscheinlich bezieht sich auf

diese Lektüre die Bemerkung der italienischen Reise, daß die flüchtige Lesung eines Buches sofort eine entscheidende Einwirkung zur Folge haben könne, zu welcher dann Wiederlesen und ernstliches Betrachten in der Folge kaum etwas hinzutun können. Was war nun natürlicher, als daß er mit den Augen Herders den Spinoza ansah. Dieser hatte in seiner Art seit längeren Jahren den Spinoza sich assimiliert; er las ihn nun von neuem und fand seinen ersten Eindruck bestätigt.[1] Er teilte Goethe seine brieflichen Auseinandersetzungen an Jacobi mit, und es scheint, daß Goethe den Februarbrief eigenhändig abgeschrieben hat. „Wir sind — schrieb Goethe im Mai 1787 an Herder — so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten."[2]

Aber es gab eine Differenz zwischen beiden, welche die Art ihres ganzen wissenschaftlichen Verfahrens betraf und daher ihre Wirkung überallhin äußerte. „Ich fühlte mich zu sinnlichen Betrachtungen der Natur geneigter, als Herder, der immer schnell am Ziele sein wollte, und die Idee ergriff, wo ich kaum noch einigermaßen mit der Anschauung zustande war, wiewohl wir grade durch diese wechselseitige Aufregung uns gegenseitig förderten." Herder war der Metaphysiker. Goethe setzte die Einheit und Gleichartigkeit des Universums voraus und ging nun von dieser Annahme aus vergleichend, anschauend und induktiv der einheitlichen Technik der Natur nach. „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten." Hierbei gewahrte er, daß das Unendliche, wie der Horizont, vor dem Vorwärtsschreitenden beständig zurückweicht. Durch diese Gedanken war er von Herder getrennt, aber noch schärfer von Spinoza. Da ist es nun von höchstem Interesse, daß gerade diese Differenz Goethes von Spinoza und Herder durch die vorliegende Aufzeichnung auf das hellste erleuchtet wird. Goethe war niemals Spinozist. Auch nicht ein Spinozist von Leibnizischer Observanz. Leibniz war, wie Spinoza, ja nach seiner schaffenden Teilnahme an der Begründung einer konstruktiven mathematischen Naturwissenschaft viel tiefer und kernhafter als dieser, von der konstruktiven Aufgabe des Denkens bestimmt. Er unterwarf alles der Macht der Ratio, dem Satz vom Grunde. Dagegen Goethe erkannte im Universum, ja in jedem Individuum ein Unerforschliches an. Nicht als Kantianer, sondern als Dichter, wie seine ganze Entwicklung uns gezeigt hat. Seine Erkenntnis der Schranken des Intellektes war nur der Reflex seines ganzen lebendigen Verhaltens. Er sann als ein Poet

[1] Herder an Jacobi 20. Dezember 1784.
[2] Ital. Reise 17. Mai 1787.

über die Welt. Am nächsten standen ihm Shaftesbury und Herder, weil deren Verhalten dem seinigen verwandt war.

Interpretation des Aufsatzes.

Der Aufsatz läuft gleichsam der Ethik Spinozas entlang seinem Ziele zu. Sein Gegenstand ist die einheitliche Lebendigkeit des Universums, des Individuums und des auffassenden Vermögens, daraus folgend die Unerforschlichkeit des Weltganzen. Goethe sucht sich bei der Lektüre Spinozas, möglichst im Sinne dieses Denkers, die Vorbegriffe klarzumachen, welche der Erkenntnis der Natur nach ihrer einheitlichen Technik und der Verwirklichung von Typen in ihr, allgemeiner aber welche überhaupt der Auffassung und künstlerischen Darstellung des Wirklichen zugrunde liegen. Die leicht erkennbaren vier Teile handeln 1. von Dasein, Vollkommenheit und dem Unendlichen, 2. von dem Verhältnis des beschränkten Einzeldings zum Unendlichen, 3. vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen, 4. von der ästhetischen Auffassung und der Erkenntnis des Wirklichen.

1.

Den Ausgangspunkt Goethes bildet der Satz, mit welchem der erste Abschnitt des Aufsatzes (1—4) anhebt: „der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe." Dieser alte, in der Tiefe des Lebens gegründete, unbeweisbare Satz hält das ganze System Spinozas zusammen, er ermöglicht den Fortgang von mechanischen und naturalistischen Begriffsverzeichnungen zu einem Pantheismus, der eine Ethik gestattet. L. I prop. 11, zweite Demonstration: 'existere potentia est'. L. I prop. 34, 1.: aus dem Elementarbegriff von causa sui folgt: 'Dei potentia est ipsa ipsius essentia.' Macht ist aber Vollkommenheit; Prop. 11 Schol.: 'perfectio sive realitas'. Daraus ergibt sich dann: Tugend ist Tun (actio im Gegensatz zur passio), Kraft, fortitudo, gaudium. Dieser ganze Zusammenhang war schon in der Stoa angelegt (Archiv VII 1 S. 78ff., oben S. 285ff.).

Das gemeinsame Denken von Herder und Goethe assimiliert sich diesen Satz in einer durch die ästhetische Gemütsverfassung bedingten Modifikation. Herder hatte von dem Kant des Jahres 1765 sich angeeignet, daß Philosophie als Analysis auf unanalysierbare Begriffe treffe: so Dasein, Kraft, Raum und Zeit.[1] Sein ästhetisches Naturell und

[1] Herders Zusammenstellung von Raum, Zeit und Kraft als unanalysierbaren letzten Begriffen wird durch Kant als sein Eigentum schon in: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion" 1800 S. 63, 64 revindiziert und ist nun durch handschrift-

sein Nachleben des Dichterischen erfüllten ihn aber mit dem lebendigen Bewußtsein, wie Dasein überall Gefühl seiner selbst, Freude, Genuß und Vollkommenheit sei. So entstand ihm, im Gegensatz gegen Kant, doch auch unterschieden von Spinozas Verkettung des Modus, der Selbsterhaltung und des Willens, die innige Verbindung zwischen dem Lebensgefühl und den Begriffen von Dasein und Kraft. Dasein war seinem Dichternaturell ohne quellende Kraft, Gefühl seiner selbst und Trieb, der nach Entwicklung drängt, unfaßbar. Shaftesbury ward ihm das Organ, diese Gemütsverfassung in ästhetischen Pantheismus umzusetzen.[1] So war sein Pantheismus schon da, war von Kant, Shaftesbury und Leibniz schon zu bestimmtem Bewußtsein gebracht, als er Spinoza kennen lernte. Mit seinem außerordentlichen Assimilationsvermögen eignete er sich nun diesen an. Der Goethe wohlbekannte Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 geht vom Begriff des Seins als dem Grundbegriff aus. Außer der Welt kann nun kein Sein existieren, denn der Raum ist eine Abstraktion aus den Erscheinungen der Welt, daher ist ein Gott außer der Welt Nonsens. Auch ist ein eingeschränkter Gott kein Gott mehr. Gott ist also entweder gar nicht oder er ist der Welt immanent.[2] Nach dem ebenfalls Goethe bekannten Brief Herders vom 20. Dezember 1784 an Jacobi schließt dann göttliches Dasein überall Genuß seiner selbst ein. „Spinozas einzige Substanz ist das ens realissimum, in welchem sich alles, was Wahrheit, inniges Leben und Dasein ist, intus und radicaliter vereinigt." „Was sollte Dir der Gott, wenn er sich nicht in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet." „Er wirkt aus allen edlen Menschengestalten."[3] Und nun durfte Herder erklären: „Goethe hat den Spinoza ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe."[4] In diesem geschichtlichen Zusammenhang schrieb Goethe den ersten Satz des Aufsatzes und wiederholte ihn an Jacobi 9. Juni 1785, „Du erkennst die höchste Realität, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, woraus alles übrige fließt. Das Dasein ist Gott."

---

lichen Nachweis als kantisch erwiesen in den Reflexionen bei Erdmann II 123, 124, 158. Dadurch ist auch bestätigt Haym, Herder I 30ff.

[1] Vgl. die frühe Umdichtung der entsprechenden Stellen der Rhapsodie in seinem Naturhymnus und an Merk 12. Sept. 1770.

[2] Aus Herders Nachlaß II 251.

[3] Entsprechend Herders Gott 1787 ed. Suph. S. 502: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte gegründet sind, ist das Dasein." 536 ebd.: „Dasein ist in Gott und in jedem daseienden Ding Grund und Inbegriff alles Genusses." 552: „Alle Vollkommenheit eines Dings ist seine Wirklichkeit; das Gefühl der Wirklichkeit ist der einwohnende Lohn seines Daseins, seine innige Freude."

[4] In Herders Nachlaß II 261 ff.

2., 3. In diesen Sätzen trennt sich Goethe von Spinoza, Herder und allen Metaphysikern, zugleich ist er in ihnen ganz einstimmig mit obigem Brief. Er äußert sich in diesem Brief ungern und nur gezwungen. „Vergib mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren näheren und tieferen Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann, als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen.“ „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus.“

Ich entwickle das Gemeinsame, welches Brief und Sätze (2, 3, 4 und 17, 18) aussprechen. Verfolgen wir den in der Anschauung gebildeten Begriff von Dasein und Vollkommenheit so weit es uns möglich ist, so entsteht der Gedanke der vollständigen Existenz oder des Unendlichen: ein Grenzbegriff für unseren beschränkten Geist, der seine Fassungskraft übersteigt. „Willst du ins Unendliche schreiten, so geh nur ins Endliche nach allen Seiten.“ Unser anschauendes Wissen geht von Zusammenhang zu Zusammenhang, erreicht aber niemals das Ganze. Diese Sätze Goethes nehmen einen Begriff Spinozas auf, setzen sich aber dann doch dem rationalistischen Zug seines Denkens entgegen. Goethe übernimmt nämlich von Spinoza die cognitio intuitiva, welche sich über die res singulares ausbreitet. 'Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus' V 24. Aber diese intuitive Erkenntnis des Singularen ist bei Spinoza (und in andrer Art bei Herder) durch ein Begriffsgerüst getragen, welches die unendliche Substanz und aus ihr das einzelne Ding definiert und bestimmt. Dieses eignet sich Goethe nicht an. Das Unendliche liegt außerhalb der Fassungskraft eines beschränkten Geistes (4, 2). Das Individuum und das vollständige Ganze haben etwas Unerforschliches in sich (18, 19). So widersprechen Goethes Sätze der rationalistisch konstruktiven Lehre des Spinoza von der cognitio adaequata[1], und sie sind in Übereinstimmung mit dem ganzen jugendlichen Goethe.

2.

Von 5—13 reicht der zweite Abschnitt des Aufsatzes, er handelt über das Verhältnis des Einzeldings zu diesem vollständigen Ganzen. Ich bestimme zunächst das Verhältnis dieser Sätze zu Spinoza. Satz 5: „man kann nicht sagen, daß das Unendliche Teile habe“, ist aus Spinoza I 12 und 15 schol.; er verwirft dort, 'substantiam posse dividi',

[1] Prop. 471: 'Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.'

und zeigt die Widersprüche, die aus dem Begriff von partes der Substanz entstehen. Satz 6: „alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen" ist aus Spinozas Begriff des modus geschöpft, Eth. I. def. 5: 'per modum intelligo id quod in alio est'; dies andere ist aber das Unendliche, I. prop. 18. Doch schon der nächste Satz (7): „die beschränkten Existenzen nehmen vielmehr teil an der Unendlichkeit" biegt von Spinoza ab; „Teilnehmen" ist etwas ganz anderes als 'in Deo esse'; ein rationales Verhältnis ist hier durch ein unerforschliches ersetzt. Ebenso steht es mit 8, 9. Zwar ist zunächst: „wir können uns nicht denken, daß etwas Beschränktes durch sich selbst existiere" aus Spinoza entnommen; Eth. I prop. 15 demonstratio: 'Modi sine substantia nec esse nec concipi possunt.' Entsprechend sagt auch Jacobi im Spinozabuch S. 17: „wir sind nicht imstande, uns von einem für sich bestehenden Wesen (nämlich Einzelding) eine Vorstellung zu machen." Auch der Ausdruck „beschränkt" für den Modus ist aus dem Sprachgebrauch Spinozas; I. prop. 25: durch die res particulares 'exprimuntur Dei attributa certo et determinato modo'. Aber der folgende Satz (9) „und doch existiert alles wirklich durch sich selbst" ist wie 6 und 14 von Spinoza abweichend und einer anderen Denkweise angehörig. Ebenso verhält sich 13: „ein lebendiges Wesen gibt dem anderen Anlaß zu sein." Spinozas berühmtes Axiom I 1 'omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt' ist unter der Voraussetzung der logischen Bestimmbarkeit des Unendlichen richtig; in Wirklichkeit zerschneidet es den Punkt, in welchem das Leben sitzt, nämlich das Lebensgefühl des Individuums, das sich zugleich selbständig und bedingt findet. Dagegen Goethes Ausdrücke für dies Verhältnis des einzelnen zum unendlichen Ganzen setzen Spinoza die Lebendigkeit und Unerforschlichkeit des Wirklichen entgegen. Sie erfassen am lebendigen Einzeldasein den Charakter von immanenter Zweckmäßigkeit und Einheit (14), das Unendliche und Unerforschliche an ihm (18, 19). Das Verhältnis zum unendlichen Ganzen tritt aus dem von in se und in alio esse in das der Teilnahme an der Unendlichkeit (7, 18). Hierdurch entstehen dann in 10—13, welche aus Spinoza, besonders aus I prop. 26—28 und I 6: 'una substantia non potest produci ab alia substantia' entnommen sind, Modifikationen, durch welche sie von den Propositionen des Spinoza leise abweichen.

Diese Abweichungen von Spinoza sind nun anderseits Verwandtschaften mit der Vorstellungsart von Herder. Nach Herders „Gott" ist der Grundfehler Spinozas, daß er die Ausdehnung zur Eigenschaft Gottes macht (446); geschieht dies, so können Ausdehnung und Leben als ungleichartig nicht innerlich verbunden und die Teilbarkeit Gottes kann nicht vermieden werden (448. 449). Spinozas System wird in sich

einig, wenn man dem Raum denselben bloß symbolischen Wert für die innere Einheit substantieller Kräfte zuteilt, welchen bei ihm die Zeit hat (451, 453).

3.

Der dritte Abschnitt, 14—19, handelt vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen. Verwandt sind Shaftesbury S. 353ff. und Herder, Gott 456: „Das Ewige ist an sich selbst keines Maßes fähig; in jedem Punkt seiner Wirkung trägt es seine ganze Unendlichkeit in sich" (vgl. 457, 489f.). Nach diesem Abschnitt hat das Einzelding die „Übereinstimmung, nach der es existiert", in sich selbst. Aus diesem Prinzip weist Goethe die Messungen der Proportionen des lebendigen Körpers ab, wie sie in der Anatomie seiner Zeit angestellt wurden. Damalige Anatomen glaubten am Knochengerüst Proportionen in einfachen Zahlen nachweisen zu können. Insbesondere aber nahmen die über Körperschönheit grübelnden Künstler seit Polyklet an, die Idealschönheit müsse sich in einfachen Proportionen ausdrücken lassen; hierbei legten sie vorwiegend das Verhältnis des Kopfes zum ganzen Körper zugrunde.[1] Eben damals waren Auszüge aus Vorlesungen Campers in der Amsterdamer Malerakademie erschienen (kleinere Schriften 1784). Da Goethe Ähnliches versucht hatte, mochten sie ihn interessieren. Sie beschäftigten sich ebenfalls mit Messungen. Sie unterwarfen einige herkömmliche Ergebnisse von solchen der Kritik, und sie gaben zugleich Grundzüge jener Lehre vom Gesichtswinkel, welche dann in der berühmten Schrift von 1792 ausführlich dargestellt wurde. Mochten nun diese Schriften der Anlaß sein oder lag dieser in der ganzen herkömmlichen Lehre: Goethe wendet sich in diesem Aufsatz zur Überraschung des Lesers plötzlich gegen die Messungen am lebendigen Körper. Diese setzen einen räumlichen und von außen herangebrachten Maßstab voraus, der lebendige Körper aber hat nur in sich selber seinen Maßstab, und dieser ist ein höchst geistiger. So läßt sich auch das Verhältnis des Kopfes zum ganzen Körper nicht in einem einfachen Zahlenverhältnis ausdrücken. Der Abschnitt gipfelt in der positiven Darlegung, daß jedes eingeschränkte Ding im Verhältnis seiner Teile zum Ganzen etwas Unendliches, ganz Lebendiges und Unerforschliches hat. So hat der Abschnitt seinen Kern in der Auffassung des Individuums, seiner

[1] Über die Messungen des Knochengerüstes durch Anatomen in dieser Zeit orientiert Mayer, Beschreibung des menschlichen Körpers 1783 I S. 145ff. Über die Proportionen der Schönheit vgl. das anonyme Schriftchen von der Ausmessung des menschlichen Körpers 1759, dann die Disputatio qua probatur mensuram et proportionem membrorum corporis humani summam perfectionem et rigorem mathematicam non admittere, und Nicolai von der Schönheit des menschlichen Körpers 1746.

inneren geistigen Einheit, der nur ihm eigenen Beziehung seiner Teile zum Ganzen, schließlich seiner Unerforschlichkeit. So klärt er die genialen Blicke des Aufsatzes über die Natur auf.

4.

Der letzte Abschnitt, 20—26, handelt von der Erkenntnis und der ästhetischen Auffassung. Sonach korrespondiert er dem fünften Buch der Ethik über die adäquate Erkenntnis und die intellektuale Liebe zum Universum. Er gelangt durch ein in Spinoza enthaltenes Prinzip vermittelst spinozistischer Begriffe zu der Erkenntnis der subjektiven gestaltenden Energie im ästhetischen und intellektuellen Vorgang, welche Goethe ganz eigen ist. Das aus Spinoza hervorgehende Prinzip ist: Die denkende Anschauung des Wirklichen ist eine Äußerung der Selbstmacht der Seele und ist daher von einem freudigen Gefühl begleitet. III prop. 1: 'Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit.' IV def. 8: Mentis 'virtus est ipsa hominis essentia quatenus potestatem habet quaedam efficiendi' etc. IV prop. 28: 'Est igitur mentis absoluta virtus intelligere.' V prop. 25: 'Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere'; diese dritte Stufe der Erkenntnis ist das Begreifen der res singulares in ihrer Gesetzmäßigkeit. Und da jede Äußerung der Macht zu handeln (fortitudo) mit Freude (gaudium) verbunden ist, so ist diese Anschauung ganz mit einem Gefühl des Glückes erfüllt und von ihm gesättigt. So enthält dies Prinzip die Möglichkeit, die ästhetischen Begriffe abzuleiten. Dazu bietet sieh die Stelle im Anhang des ersten Buches der Ethik über den Ursprung des Begriffes der Schönheit dar: 'ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus' etc. In diesen einfachen tiefen und ästhetisch folgenreichen Begriffen Spinozas lebt Goethe. Aber diese tätige freudige Fassungskraft ist nun nach ihm unfähig, sich des Universums anders zu bemächtigen als indem sie dasselbe beschränkt. So entstehen aus den verschiedenen Verhältnissen einer selbstmächtigen Seele zum Wirklichen die ästhetischen Stimmungen des Erhabenen, Großen und Schönen. Im Gebiet der Erkenntnis ist die Auffassung eines Gegenstandes wahr, wenn „der Eindruck aus dem vollständigen Dasein desselben entspringt". Höchst merkwürdig also wie hier die Unendlichkeit, Lebendigkeit und Unerforschlichkeit des individuellen Ganzen dem Begriff von Wahrheit ihren subjektiven Charakter aufprägt. Wie unbedingt muß hiernach Goethe die adäquate Erkenntnis des Universums ablehnen. Er endigt so mit der völligen Aufhebung jeder Metaphysik und Theologie. Jede philosophische oder religiöse Metaphysik erklärt das für das Gewisseste, was sie am be-

quemsten denken und worin sie einen Genuß finden kann. Seine Darstellung steigert sich zum leidenschaftlichen Ausdruck gegenüber den anmaßlichen Meinungen über die Gottheit, welche ihm in der Person von Lavater und Jacobi soviel zu schaffen gemacht hatten und noch machten. Gegen sie ist der Schluß seines Aufsatzes gerichtet. Hier klingt denn auch nochmals Spinoza an mit den bekannten Stellen gegen die Verteidiger der göttlichen Personalität.

So hat Goethe die aus seiner Phantasie quellende Grundvorstellung durch ernste Gedankenarbeit zur lebendigen Anschauung eines göttlichen, in sich verwandten und unerforschlichen Universums entwickelt, welche als verborgene Seele allen seinen Dichtungen Leben gibt. Das Ringen des beschränkten Geistes, zu Erkenntnis und Genuß dieses Unendlichen zu gelangen, ist naiv im ersten Faust ausgesprochen. Es ist in dem nun entstehenden zweiten mit bewußter Klarheit dargestellt. Der Monolog in Wald und Höhle ist der Ausdruck dieser neuen Stufe.

DIE FUNKTION DER ANTHROPOLOGIE IN DER KULTUR DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS

I.

Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im Zeitalter der Renaissance und Reformation.

Die Änderung der Lebensverhältnisse während des 15. Jahrhunderts rief im Gegensatz zur Weltverneinung des Mittelalters ein neues Gefühl des Lebens hervor, und das unter diesen Bedingungen entstehende Wiederverständnis des Altertums gab Material und Formeln, es auszudrücken. Die Bejahung des Lebens war der Grundzug der neuen Zeit; der Mensch und seine natürlichen Verhältnisse zu seiner Umgebung wurden Mittelpunkt des Interesses; sich ausleben, seinen Machtwillen geltend machen, in der Schönheit des Lebens und in deren Reflex, der Literatur und Kunst, sich selber genießen — dazu ein verschärfter Sinn für die Auffassung der Charaktere, für die Kennzeichen der Leidenschaften und für das Triebwerk der Affekte, wie er an den Höfen und in den Stadtrepubliken sich ausbildete —: dies war der neue Lebenszusammenhang, der sich über den Horizont des Bewußtseins damals erhob. Und der philosophische Reflex hiervon war eine umfangreiche Literatur: ihr Gegenstand war der Mensch, die physiologische Bedingtheit des Seelenlebens, die Macht der Affekte, die Temperamente, die Verschiedenheit der Charaktere von Individuen und von Völkern, die Physiognomik und der sonstige Inbegriff von Mitteln, Charaktere zu erkennen, und endlich die Folgerungen aus dieser Menschenkunde für die Lebensführung: sie bezogen sich auf das Betragen, Verständnis und Behandlung anderer Menschen und Bestimmung des sittlichen Lebenszieles. Die Grundformen philosophischer Lebenshaltung, wie das Alterum sie entwickelt hatte, treten jetzt zuerst wieder mit offenem Visier und in freiem Tageslichte uns entgegen. Lorenzo Valla, Erasmus, Macchiavelli, Cardano, Montaigne, Justus Lipsius, Giordano Bruno vertreten Lebensstellungen des Menschen, und eben die Erhebung ihrer Lebensstimmung zu philosophischem Bewußtsein gibt ihnen ihre ausgeprägte Physiognomie.

Die so entstehende Literatur hat ihre schulmäßige Doktrin in einer neuen Anthropologie. Diese erforscht im Unterschied von der modernen Psychologie die Inhaltlichkeit der Menschennatur selber, den Lebenszusammenhang, in welchem die Inhalte und Werte des Lebens zum Ausdruck gelangen, die Entwicklungsstufen, in denen das geschieht, das Verhältnis zur Umgebung, endlich die individuellen Daseinsformen, zu denen der Mensch sich differenziert, und so entspringt folgerichtig aus ihr eine Lehre von der Lebensführung, eine Beurteilung der Lebenswerte, kurz eine Lebensphilosophie. Diese Literatur setzte ein mit der Vertiefung in die Person, welche das eigene Innere zu erfassen unternahm, um auf diese Ansicht ihre Lebensführung zu gründen. Petrarca und die moralphilosophischen Traktate aus der großen Zeit von Florenz, welche an die Stoa sich anschließen, stehen am Beginn dieser Bewegung.[1] Das neue Wissen um den Menschen vertieft sich dann beständig in Vives, Cardano, Scaliger, Telesio, Montaigne, Giordano Bruno; drei neue Momente führen dann die wissenschaftliche Vollendung dieser Anthropologie herbei: die Inventarisierung und Systematisierung der stoischen Überlieferungen durch die holländische Philologie, die Anwendung der Galileischen Mechanik auf das Seelenleben und endlich, seit Hugo Grotius, der Aufbau des natürlichen Systems von Recht, Staat und Religion auf die neue anthropologische Wissenschaft.

Diese Literatur umfaßt im Gegensatz zur scholastischen Begriffswissenschaft neben den schulmäßigen Schriften über Anthropologie, den Enzyklopädien und den Werken über die Natur, Gespräche, Briefe, Essays. So konnte sich die neu auftretende Kunst, den Menschen zu sehen, den Zusammenhang von Äußerem und Innerem zu gewahren, Temperament und Individualität aufzufassen, der ganzen gebildeten Welt mitteilen. Es entstanden die bewunderungswürdigen historischen Charakteristiken des Macchiavelli und Guicciardini, die Selbstbiographien des Cellini und Cardano. Was in Italien zuerst gewonnen war, breitete sich über die anderen Länder aus, im Zusammenhang damit entstand die große Dichtung, mit ihrer Kraft, die Innerlichkeit auszusprechen, wie sie in den Kanzonen und Sonetten seit Petrarca und ihren Erläuterungen geübt wurde, und mit ihrer naiven Macht der Charakteristik in Roman und Drama. In dieser ganzen Literatur tritt das Verhältnis des Menschen zu den großen Zweckzusammenhängen, in die er verwebt ist, gänzlich zurück, unvergleichlich aber macht sich die Kunst geltend, Personen hinzustellen und Leidenschaften zu schildern. Dies ist die Folge einer wissenschaftlichen Auffassung, die noch nicht die tieferen Pro-

[1] Näheres in meiner Abhandlung, Archiv für Philosophie IV 624ff. (oben S. 17 ff.).

bleme der Gesetzlichkeit des Seelenlebens zu bewältigen vermag, aber in der äußeren und inneren Beschreibung, insbesondere der Affekte und Charaktere unvergleichlich ist. Das Sehen dieser Zeit ist naiv, sinnenstark, den ganzen leiblich-seelischen Menschen umgreifend und voll von genialem Detail. War doch auch damals das politische und soziale Handeln mehr auf die Beobachtung des Menschen, auf die Rechnung mit den herrschenden Persönlichkeiten und ihren Mitteln gegründet als auf das Studium der Zweckzusammenhänge des wirtschaftlichen und sozialen Lebens.

Die Nationen sind in diesem Zeitraum noch durch die lateinische Sprache und bereits durch den lebendigsten Verkehr derer, die in der neuen Richtung vorwärtsgingen, miteinander verbunden. Ein Grundunterschied macht sich doch geltend. Bei den romanischen Völkern mit ihrer animalischen Lebendigkeit, ihrem Lebenssinn, ihrem Rechnen mit den gegebenen Kräften, mit ihrem Beobachtungsvermögen hat sich diese Literatur zunächst entwickelt, und als sie dann auf die ernsten, schweren, religiös-grübelnden nordischen Völker überging und dort unter dem Einfluß der Reformation sich entfaltete, hat sie einen ganz anderen Charakter angenommen.

I.

Fortbestand und Umbildungen der zwei Hauptformen der mittelalterlichen Anthropologie.

Die aristotelisch-scholastische und die platonisch-mystische Anthropologie, die sich im Mittelalter entwickelt hatten, bestanden auch im 16. Jahrhundert fort. Die erstere Doktrin überwog in den kirchlichen Personen und Instituten. Und es entsprach nur deren Bedürfnis, wenn hier zuerst die aristotelische Theorie von den Gemütsbewegungen zu einer Klassifikation fortgebildet wurde. Innerhalb der Vierteilung des Aristoteles fassen wir hier das praktische Verhalten in den sinnlich bedingten Begehrungszuständen und Leidenschaften ins Auge. Der oberste Einteilungsgrund des affektiven Verhaltens bei Thomas geht zurück auf Ar. de anima II c 3 III c 10. Das Streben (ὄρεξις), sofern es nicht vom Verstande geleitet wird, ist entweder ἐπιθυμία (cupiditas) oder ὀργή (ira). Dies ist verwandt mit der platonischen Sonderung der zwei ersten Seelenteile. Entsprechend sondert Thomas das concupiscibile und irascibile; im ersteren herrscht das direkte Verhältnis des sinnlichen Begehrens zu Gut oder Übel; treten Schwierigkeiten in den Weg, so entsteht das irascible Verhalten, dessen charakteristisches Merkmal die Anstrengung ist das Sichemporarbeiten gegenüber der Hemmung.

Die Einteilung entnimmt aus der inneren Erfahrung den Verlauf im Fühlen und Streben und die Gegensätzlichkeit in den Affektzuständen. Da aber die weitere Unterscheidung der einzelnen Affekte durch deren innere Merkmale sehr schwierig ist und die Vorstellungen von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen, am deutlichsten in diesen Gesamtzuständen hervortreten, werden die ferneren Einteilungen hergenommen von den äußeren Bedingungen, unter denen die Affekte auftreten. Vor allem unterscheidet Thomas die Momente des Verlaufs ('gradus in processu appetitivi motus'), entweder Liebe, Verlangen, Freude, oder Haß, Abwendung und Schmerz. So entsteht die Anordnung, die in folgender Tabelle ausgedrückt werden mag:

Concupiscibile		Irascibile	
circa bonum:	circa malum:	circa bonum	circa malum
Amor	Odium	futurum:	
Anm.: Daraus folgend, daß ein simile vel conveniens sich mit dem strebenden Vermögen verbindet.		Spes—desperatio	Audacia—timor
		praesens:	
		Ira	
Desiderium	Fuga		
Gaudium	Tristitia		

Jenseits des affektiven Verhaltens die Sphäre des Willens, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, aber von ihr unabhängig, in der freien Entscheidung aus Vernunftgründen; Stadien: consilium, consensus, usus. Hier entspringen die vier Kardinaltugenden, während aus dem theoretischen Verhalten die intellektuellen Tugenden hervorgehen. Das Ziel des Seelenlebens ist also wie bei Aristoteles ein doppeltes und das beschauliche Verhalten wird bevorzugt. Eine unermeßliche Literatur schloß sich an Thomas an, und durch Suarez gelangte dieser Standpunkt im 17. Jahrhundert zur Herrschaft in den kirchlichen Kreisen.

Eine zweite Grundform der von der christlichen Religiosität bestimmten Anthropologie findet sich in den mystischen Schriften, welche von Platon oder dem Neuplatonismus bestimmt sind. Die metaphysische Einrahmung dieser Anthropologie wird in allen diesen Systemen durch dieselben Begriffe gebildet. Verwandtschaft der Seele mit der intelligiblen Welt und Ausgang aus ihr, die Inkorporation derselben, die so entstehende Zweiseitigkeit ihres Wesens, nach welcher sie der sinnlichen und zugleich der übersinnlichen Ordnung angehört, der so bedingte zeitliche Verlauf ihres Lebens, und endlich das in ihrer Verwandtschaft bedingte Ziel ihrer Rückkehr in die intelligible Welt. Die näheren Bestimmungen dieser Metaphysik variieren nach dem Verhältnis von Emanation und Schöpfungslehre, von Kreation der Seele oder stufenweisem Herabsteigen der göttlichen Kraft oder Abfall der Seele. Überall aber in dieser platonisierenden Mystik stammt aus diesem metaphysischen Hintergrund der einheitliche metaphysische oder religiöse und zugleich der sittliche Gesichtspunkt, unter welchem der Ablauf des

Lebens aufgefaßt wird. Alle psychischen Vorgänge sind verknüpft zu dem einheitlichen Zusammenhang der Verwirklichung des höchsten Gutes: der Vereinigung mit der intelligiblen Welt: sie sind Seiten und Stufen dieses Prozesses. So wurde hier zum ersten Male ein Typus von Entwicklungsgeschichte der Seele im Zeitverlauf aufgestellt. So einseitig derselbe war, lag doch hierin die hinreißende Macht, welche diese Lebensdeutung und die aus ihr fließende Anthropologie geübt hat. Es war ein Weltdrama, in welchem aus der Versenkung des Gottverwandten in die Leiblichkeit ein Konflikt entstand und durch das Welttreiben hindurch schließlich in der Gottanschauung und Gottesliebe zu reiner Auflösung gelangte.

Diese Mystik durchlief verschiedene Stadien und Formen von der Epoche des Kampfes der Weltreligionen untereinander, in der sie in den Formen der Gnosis, des Neuplatonismus und der Philosophie der Kirchenväter sich manifestierte, bis auf ihre letzte unter dem Einfluß der kritischen Philosophie entwickelte Form in dem späten Schelling, in Baader, Friedrich Schlegel und verwandten Geistern. Es lag in ihrer Lebensdeutung eine Zweiseitigkeit, die schon in Platon angelegt war. Wie die sinnliche Welt zugleich die Manifestation der Ideen und die Verminderung ihrer Kraft im Sinnlichen ist, so ist die Hingabe an diese sinnliche Welt zugleich die Abkehr von der Ideenwelt und die Vorstufe ihrer Erfassung. So konnte diese Lebensdeutung und die aus ihr entspringende Anthropologie so verschiedene Formen annehmen, wie sie in Augustin, Bonaventura und dann wieder in der mit der platonischen Akademie verknüpften Literatur, die am Hof der Mediceer sich entfaltete, auftreten, ja, sie konnte ein Bestandteil der Anthropologie Spinozas wie der Schopenhauers werden.

Die Entwicklungsstufen werden von Plotin auf der theoretischen Seite als Wahrnehmung, Verstand und anschauende Vernunft unterschieden; die Betonung des Willens, der servitudo in der Versenkung ins Sinnliche und der libertas in der Hingabe an die übersinnliche Welt, die beiden Lebensweisen und civitates bei Augustin bereiten die Unterscheidung der praktischen Stufen vor. Und so können nun die beiden Viktoriner und Bonaventura das ganze Seelenleben des Menschen unter den Gesichtspunkt einer Stufenfolge in seinem erkennenden und seinem affektiven Verhalten aufwärts bis zu der anschauenden Erkenntnis und der Liebe Gottes, oder, da dieses beides eins ist, zum amor dei intellectualis Spinozas darstellen. Und zwar unterscheidet Hugo von St. Victor drei Hauptstufen im Fortgang der erkennenden Seele zu Gott: cogitatio, meditatio und contemplatio. Die unterste Stufe ist die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung der wechselnden und vergänglichen Erscheinungen. Die zweite oder die Meditation ist die Erforschung der Relationen und ursächlichen Beziehungen in freier, diskursiver Tätigkeit des Verstandes; auf ihr richtet sich der Blick auch in das Innere des Menschen. Die höchste oder die Kontemplation ist die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens und der in ihm gegründeten Ordnung.

Mit diesen Stufen der Erkenntnis stehen die des affektiven Verhaltens in innerer Beziehung. Den wechselnden Bildern der sinnlichen Objekte entspricht die regellose, vom Zufall geleitete Liebe, die auf die vergänglichen, sinnlichen Gegenstände gerichtet ist. Und auf der höchsten Stufe fallen, wie bei Spinoza, anschauende Erkenntnis und Liebe zusammen. Ich übergehe hier die Variation dieser Theorie bei Richard von St. Victor und die künstlerisch tiefe Darstellung derselben durch Bonaventura, besonders in dem itinerarium mentis ad deum. Und nun beginnt die Literatur der Zeit über die Liebe, in der mit dieser mystischen Doktrin die Einwirkung des Minnesangs sich verbündet. Gerson hat die theoretischen Stufen mit den affektiven noch genauer verbunden und die Einheit der intellektualen Anschauung mit der Liebe mystisch gefeiert. Kanzonen und Kommentare über sie, Abhandlungen, Dialoge handeln in Italien und Frankreich von der sinnlichen und der mystischen Liebe. Diese Literatur ist durch eine Reihe von Mittelgliedern hindurch zu Spinoza gelangt, und die drei einander entsprechenden Stufen des intellektuellen und praktischen Verhaltens wurden ihm zum Gerüst seines Aufbaus der geistigen Welt. Überallhin aber war von unermeßlicher Wirkung die Einführung eines lebendigen Entwicklungszusammenhangs in die Anthropologie.

Es kam nun aber in dem mystischen Platonismus der Renaissance die andere Seite zur Geltung, welche neben der Weltentfremdung in Platon liegt. Platon hat die Stufen des affektiven Verhaltens, die seinen Erkenntnisstufen entsprechen, am deutlichsten auf dem Gebiete des Eros unterschieden. Dieser, als Streben nach dem Besitze des dauernden Gutes, in der gottverwandten Natur des Menschen gegründet, zugleich aber, als Streben in deren sinnlicher Endlichkeit, Sohn der Fülle und des Mangels, durchläuft die Stufen der Liebe zu den schönen Gestalten, schönen Seelen, schönen Wissenschaften, um in der Liebe für die ewige Idee Erfüllung zu finden. Hier spricht sich die Doppelseitigkeit dieser Lebensdeutung aus, nach welcher mönchische Mystiker den Untergang der Idee in der sinnlichen Schönheit, und höfische, künstlerische Renaissancemenschen die Verklärung der Erscheinung und Gestalt durch die Idee hervorheben konnten. Die Weltfreudigkeit wurde jetzt an Platons Gegenwart der Idee in den Erscheinungen hervorgehoben.

Marsilius Ficinus wertet den Schmerz im Sinne der Renaissanceschriftsteller: die Vernunft spricht gegen ihn, weil er dasjenige jedesmal hindert, was uns zum Schutz dienen kann.[1] Und im Begriff der Gottesliebe wird das Philosophische der intellektualen Anschauung stärker betont. Nicolaus Cusanus hebt an der Vereinigung mit Gott vor allem hervor, daß das Verlangen in ihr endet und der Frieden eintritt, daß die Liebe immer auf Verwandtschaft gegründet ist und so Gottes- und Menschenliebe zusammengehören.[2] Und nach Thomas Campanella ist die intuitive Anschauung des Göttlichen zugleich Erkenntnis und Liebe Gottes. So bereitet sich Spinoza vor.

---

[1] Marsilius Ficinus, in Platonem, Ausgabe 1561, Basel, tomus secundus p. 1429.

[2] Nicolaus Cusanus, Excitationum liber III p. 437, Ausgabe 1565, Basel, und liber VII p. 588 und 589.

Die Formel, daß Gott sich selbst liebt, die dann Spinoza benutzt, um die menschliche Gottesliebe auf einen höchsten Ausdruck zu bringen, ist in dieser platonischen Mystik häufig (der jüngere Pico de morte Christi lib. I c. 1 p. 32), ebenso, daß dem Erkennen die Liebe folgt (ebendaselbst c. 7). Und dem amor dei intellectualis verwandt ist manches bei dem jüdischen Renaissancephilosophen Leo Hebräus in seinen Dialogen über die Liebe.

2.

Die neue Menschenkunde und Lehre von der Lebensführung.

Ich entwickle die Grundzüge der neuen Anthropologie. Der wichtigste lag in der veränderten Wertung der menschlichen Sinnlichkeit in Wahrnehmung und Affekt. Vives hob die Bedeutung des auf die Selbsterhaltung gerichteten Zuges in uns hervor und faßte die Affekte als ein System von Anreizen zur Tätigkeit in der Richtung auf das Nützliche und von Abwehr gegenüber den Schädlichkeiten. Telesio wies den inneren Zusammenhang auf, in welchem die Selbsterhaltung als Grundeigenschaft aller Kräfte und Wesen sich äußert in Andrang und Abwehr und ihre Erkenntnismittel vom Werte der Dinge in Lust und Schmerz hat. Hiermit hing zusammen das Streben, die Einheit des menschlichen Daseins wiederherzustellen aus den Trennungen, die Körper und Seele, Sinnesauffassung und Intellekt, Affekt und Willensentscheidung auseinandergerissen hatten. Dies ist der eigentliche Gegenstand des Streites zwischen Cardano und Scaliger. Scaliger hatte für sich die Klarheit der Unterscheidungen, welche Aristoteles gegeben hatte, während Cardano noch nicht wagt und auch noch nicht vermag, aus dem neuen Panpsychismus und der neuen Wertung der Persönlichkeit die Konsequenzen zu ziehen. Ein weiterer Grundzug der neuen Psychologie liegt in der Erkenntnis von der Bedeutung der körperlichen Vorgänge im Haushalte des Lebens. Es sind Mediziner, Naturforscher und in den neuen physiologischen Theorien versierte Philosophen, welche die Doktrin fortbilden. Dann aber entsprang aus dem Gefühl vom Werte des Erlebnisses und aus der Freude an seiner Auffassung eine unvergleichliche Vertiefung in den konkreten Reichtum des seelischen Geschehens. Diese Anthropologie geht auch über diejenigen antiken Schriftsteller, welche im Greisenalter der Alten Welt in Selbstschau sich vertieften, hinaus. Sie säkularisierte den ganzen Reichtum, den die christliche Mystik erobert hatte. Auch sie war auf die innere Struktur und den Zusammenhang des Seelenlebens gerichtet, und auch ihr Hauptinteresse bildeten Wille, Triebe, Affekte, ihre Beherrschung und ihr Einfluß auf das Leben. Sie ist nicht eine Einzelwissenschaft, sondern

Studium der Seele als Schlüssel für Kenntnis und Behandlung des Lebens. Und hierdurch ist nun ein weiterer Grundzug bedingt. Sie mußte die Schranken der allgemeinen Seelenlehre überschreiten und die ganze Mannigfaltigkeit der Formen zu umfassen suchen, in denen menschliches Seelenleben auftritt. Barklay in seinem Spiegel der Seelen blickt von einer Höhe bei London hinab auf die Stadt, den Fluß und die Last seiner Schiffe, das Häusermeer. Der Gedanke an die unermeßliche Fülle menschlichen Lebens ergreift ihn. Er möchte den verschiedenen Geist der Jahrhunderte und der Nationen erkennen, und so versucht er eine Psychologie der Völker zu entwerfen. Die Lehre von den Temperamenten war ein Lieblingsgegenstand der Zeit. Aus der Physiognomik der Alten bildete sich eine Methode, die Individualität der Personen durch Merkmale zu erkennen. Man studierte die Einwirkung des Milieus. Die physiologische Grundlage wurde für die Erklärung der Wahrnehmung, Einbildungskraft, der Ideenassoziation und des Affektes verwertet. Obwohl Melanchthon Spiritualist war, hat doch seine Schrift über die Seele ihre Grundlage in Anatomie und Physiologie. Und ein letzter Grundzug. Diese Anthropologie findet ihre eigenste Anwendung in einer Lebenskunst, wie die Gesellschaft jener Tage sie bedurfte. Denn die Kraft der Persönlichkeiten, ihre Geltung bei den Fürsten oder in den höchsten republikanischen Behörden, ihr Studium der Menschen, die Intrigen, waren damals mächtiger als zu irgendeiner anderen späteren Zeit.

Lorenzo Valla gewann schon die Einsicht, daß alles menschliche Streben nur durch die im Gefühl erfahrenen Werte in Bewegung gesetzt wird. Der erste große systematische Schriftsteller auf dem Gebiet der Anthropologie ist der Spanier Vives. Er will an die Stelle der verwickelten scholastischen Begriffswissenschaft die Richtung auf das Erfahrbare setzen, und dieser Gesichtspunkt forderte eine neue Menschenkunde. Die Momente, sie hervorzubringen, begegneten sich in ihm; der Freund des Erasmus kannte das gesamte überlieferte Material der Menschenkunde und Lebenslehre, und der Humanist, der auf dem schlüpfrigen Boden des Hofes von Heinrich VIII. lange sich bewegen mußte, der weite Reisen hinter sich hatte, als er sein Eremitenleben in Brügge begann, kannte die Welt und die Menschen. Das Entscheidende war aber doch sein angeborenes Genie für die Auffassung menschlicher Zustände

So bezeichnet Vives den Übergang aus der metaphysischen Psychologie zu der beschreibenden und zergliedernden. Er ist einzig in der Kraft der Schilderung seelischer Zustände, er sucht ihre zeitlichen und ursächlichen Relationen aufzufassen und so einen Strukturzusammenhang des seelischen Lebens zu gewinnen. Und zwar ohne Hypothesen

erklärender Art über die kausalen Verhältnisse, in dem Gefühl, Begehren und Vorstellen zueinander stehen.

In Rücksicht auf Originalität wie auf den Umfang der Darstellung liegt der Schwerpunkt seiner Schrift de anima[1] in der Theorie der Affekte. Das berühmte Vorwort Spinozas zu seiner Affektenlehre, welches die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Notwendigkeit seiner neuen Bearbeitung hervorhebt, hat seinen Vorläufer in dem Anfang des dritten Buches, das von den Affekten handelt. Es ist der schwierigste Gegenstand wegen der Mannigfaltigkeit der Gemütsbewegungen, der notwendigste, damit für die furchtbaren Krankheiten der Seele eine Heilung gefunden werde. Und er ist von allen bisherigen Schriftstellern, auch den Stoikern, Cicero, Aristoteles, ungenügend behandelt. So kündigt Vives eine gründlichere Erforschung der menschlichen Gemütsbewegungen an. Der Mensch strebt nach Erhaltung seiner selbst und nach glücklichem Leben. Aus diesem Drang entstehen die Affekte. Er definiert Affekt: 'Istarum facultatum quibus animi nostri praediti a natura sunt ad sequendum bonum vel vitandum malum, actus dicuntur affectus sive affectiones, quibus ad bonum ferimur vel contra malum vel a malo recedimus.' (Anfang des dritten Buches.) Sie erstrecken sich also sowohl auf vorübergehende Erregungen als auf habituelle Seelenzustände. Sie sind höchst verschieden, und ihre Verschiedenheit wächst ins Unermeßliche durch die Unterschiede der menschlichen Anlagen.

Die den Affekten einwohnende Grundtendenz ist nützlich. Denn die eine Seite des affektiven Verhaltens, in welcher dasselbe sich auf Güter bezieht, ist der menschlichen Seele notwendig als ein System von Anreizen, damit sie nicht unter der Last des Körpers in Faulheit und Schlaf versinke: immer wieder muß sie aufgerüttelt werden. Die andere aber, in der sich dieses affektive Verhalten auf die Übel bezieht, ist der Zügel, der sie von den Schädlichkeiten zurückhält.

Sehr fein spricht er vom Lebenswerte des Gefühls, das aus dem Eindruck dessen, was in einem Mißverhältnis zu unserer Natur steht, entspringt, noch bevor dasselbe uns verletzt hat (offensio). Gleichgültig ist uns beinahe nichts: ein Satz, der dann bei Spinoza wichtig wird. So mißbehagt uns bei dem ersten Eindruck von Menschen ihr Gang, ihr Antlitz, irgendeine Bewegung. Diese Offension ist nun dem Menschen gegeben, damit er bei dem ersten Geschmack eines Übels sich sofort zurückziehe, da sonst aus der Gewöhnung an dasselbe sogar eine Hinneigung entstehen kann (de offensione, p. 230). Schädlich ist dann freilich das Übermaß dieses Affektes, wenn unter den Eindrücken der Dinge und Menschen die Offension überwiegt. Und von der Scham (pudor) sagt er schön, daß sie dem Menschen wie ein Pädagoge beigegeben sei. Denn der Knabe oder Jüngling ist noch schwach an Einsicht, und so hat er in der Scham einen Antrieb, das Urteil zu verehren, das von Überlege-

[1] Ich zitiere nach einem Exemplar der Kgl. Bibliothek zu Berlin, in Basel erschienen, ohne Jahreszahl, zugleich enthaltend Amerpachii de anima libri IIII, Melanchthonis liber I.

nen ausgeht oder von der Überzahl. Und ebenso werden Frauen und Kinder durch sie zurückgehalten, Affekten ohne Maß sich in ihren Äußerungen zu überlassen. Kurz, eine Theorie von dem Lebenswerte der Affekte erstreckt sich durch deren ganze Darstellung.

Dem affektiven Verhalten ist aber das Urteil beigegeben, das die richtige Abschätzung der Übel und Güter ermöglicht, aber auch die Seele unrichtigen Wertbestimmungen preisgibt. Bei Vives ist auf Grund der stoischen Doktrin schon der erste Ansatz zu den Schilderungen Spinozas von der Macht der Affekte im natürlichen Verlauf des Seelenlebens und der Selbstherrschaft des Willens im Weisen, der sie sich unterwirft. Wie die Bewegungen des Meeres wechseln vom leisen Zittern der Wellen bis zum furchtbaren Sturm, wie sie unter der Wirkung des Windes zunehmen, wie ihnen schließlich nichts widersteht, — ganz so veränderlich und furchtbar sind auch die menschlichen Gemütsbewegungen. Schließlich verwirren und verkehren sie nicht nur die inneren Zustände, sondern auch die äußeren Sinneswahrnehmungen, so daß die Liebenden, Zürnenden, Fürchtenden Dinge zu sehen und zu hören glauben, die nicht sind.

Die Einteilung der Affekte ist der des Thomas und seiner Schule verwandt und gehört also unter den Typus der aristotelischen. Vorstellung, Gefühl und Begehren werden hier wie in allen Einteilungen der Renaissancezeit nicht voneinander getrennt. In den tatsächlichen Gemütszuständen sind ja diese Seiten immer vereinigt. Hierauf beruht das Recht der Renaissanceanthropologie, die innere Gliederung des Affektlebens selber hinzustellen, ohne etwa bei der Freude über die Gegenwart eines Gutes auf das Vorwiegen des Gefühls in ihr besonders zu reflektieren; ist doch in dieser Freude auch ein Streben, das Gute festzuhalten, in irgendeinem Grade enthalten. Schlimmer ist freilich, daß von der Stoa ab die Urteile, welche auf die Affekte einwirken, dem Intellekte zugeschrieben werden, während sie tatsächlich als Werturteile vorwiegend Reflexe aus dem affektiven Verhalten sind. Der oberste Gesichtspunkt ist bestimmt durch den Satz, daß der amor auf einem Verhältnis der Verwandtschaft mit seinem Gegenstande beruht, und das odium auf einer Inkongruenz zwischen beiden. Das Bewußtsein dieses Verhältnisses, das aus der Berührung mit dem Gegenstande entspringt, ist sonach als amor und odium der primäre Affekt. In ihm wird das Gut und das Übel gesetzt, welche dann in Freude und Trauer als gegenwärtig genossen und in Begierde und Furcht für die Zukunft erstrebt werden. Die Klasse der Affekte, die sich dem Übel entgegenstellen, ist aus der aristotelisch-scholastischen Unterscheidung des concupiscibile und irascibile hervorgegangen. So ergibt sich nun die Anordnung der Affekte, die wir hier nach den Definitionen und Einteilungen aus seiner enumeratio affectuum in eine Tabelle bringen. In der Darstellung selber freilich wird er zu einer anderen und tieferen Beobachtung der Verhältnisse der Verwandtschaft geführt. Er ordnet dann auch die motus animi contra malum den beiden anderen Klassen unter.

Motus animi (affectus)

ad bonum	a malo	contra malum
I Allubescentia prima surgentis motus aurula; confirmata fit: amor; sub amore sunt: favor, reverentia, misericordia.	I Offensio, primus motus de malo, allubescentiae contraria; confirmata fit: odium	
II Motus de bono praesenti, quod sumus assecuti: laetitia; sub laetitia: delectatio. Äußerung: risus.	II de malo praesenti: maeror	I in malum praesens: ira, invidia, indignatio
III Motus de bono futuro: cupiditas; sub cupiditate: spes	III de malo futuro: Metus	II in malum futurum: fiducia et audacia

Diese Einteilung des affektiven Lebens schließt sich an Aristoteles und Thomas an. Indem er nun aber in die Darstellung selbst eintritt, überwiegen die inneren ursächlichen Beziehungen, die aus der Zergliederung der einzelnen Affekte sich ergeben. Eine logische Durchführung der Klassifikation war in beiden Darstellungen nicht durchführbar wegen der Unhaltbarkeit des überkommenen Ausgangspunktes in den beiden primitiven Affekten Liebe und Haß. Das Bedeutende aber sind die Ansätze zu einer genetischen Auffassung.

Welch ein Bild, wie von Liebe und Haß aus die Affekte sich verzweigen und in irgendeinem Grade jeder Wahrnehmung oder Vorstellung ihre Färbung mitteilen, die im Bewußtsein auftritt. Wie eine gewisse natürliche „Kongruenz" des Willens mit einem sich darbietenden Gute ihn zu diesem hinzieht und so die ersten leisen Bewegungen der Allubescentia entstehen, wie sie in der Heiterkeit der Miene, dem Hochziehen der Augenbrauen, der Erhellung des Gesichtsausdrucks und im Lächeln sich ausdrücken. Die Festigung dieser Stimmung ist dann die Liebe. Ihre Darstellung ist ein Meisterstück. Geringes kann anfänglich sie aufheben, Tätigkeit oder andere Leidenschaften wirken ihr entgegen. Unter den Momenten, die sie hervorrufen, hebt er auch die beiden hervor, welche dann Spinoza in seiner Erklärung vornehmlich angewandt hat. Wir lieben den, der uns selber wohltut, oder jemandem wohltut, den wir lieben. Durch diesen Satz geht Spinoza von der Freude zur Liebe über. Interessanter aber ist die Übereinstimmung in bezug auf die Formen der Liebe in Sympathie und Mitleid.[1] „Die Ähnlichkeit (similitudo) zwischen Subjekt und Gegenstand bewirkt sowohl Sympathie als Mitleid": Ähnlichkeit in Lebensalter, Sitten, Körperkonstitution, Studien, Lebensstellung, Geschlecht. Es ist, wie wenn bei dem Anschlag einer Saite die von gleicher Spannung auf dem anderen Instrument mittönt. Spinoza erklärt die commiseratio ganz ähnlich daraus, daß die Vorstellung des Affektzustandes in einem uns ähnlichen Wesen in uns selber den ähnlichen Zustand hervorruft. Nur daß Vives auch den Einfluß des

[1] Vives, De anima III cap. de misericordia et sympathia.

vermittelnden Gedankens erwähnt, daß ein Leidzustand um so mehr uns droht, je verwandter wir selbst dem Leidenden sind. Warum wird ein reicher Mann mit Blinden und Armen eher Mitleid haben als mit einem armen Philosophen? Weil er annimmt, daß er eher blind oder lahm werden kann als Philosoph. Ebenso berücksichtigt Spinoza bei seiner Erklärung der Sympathie aus Assoziation den Fall, in welchem sie oder die Antipathie entstehen, weil Dinge oder Personen mit denen etwas Ähnliches haben, die Lust oder Schmerz der Regel nach in uns hervorrufen. Dem amor werden dann neben misericordia und sympathia auch favor und veneratio zugeordnet: jener „die beginnende Liebe", diese das Gefühl der Größe, die Bewunderung einflößt, aber ohne das Gefühl von Beeinträchtigung unserer Person, da sonst Furcht überwiegen müßte. Wie das Bewußtsein eigener Größe die Seele erweitert, so muß hier eine Zusammenziehung derselben stattfinden. Auch hier finden sich wieder sehr tiefe Beobachtungen.

Auf der entgegengesetzten Seite des Hasses treten zuerst die vorübergehenden Affekte der Offension, der verächtlichen Stimmung und des Zornes auf. Letzterer ist von dem irascibile zu unterscheiden. Die Offension entsteht einerseits, wie wir sahen, aus der Inkongruenz, welche entweder zwischen dem Körper oder der Seele und dem äußeren Gegenstande besteht; hier berührt er die convenientia der verschiedenen Sinnesbilder und der Begriffe mit den Gegenständen, aus welcher unter den anderen Gefühlen auch das Gefallen an der Wahrheit und das Mißfallen am Irrtum oder der Lüge entspringt. Offension entsteht aber dann auch als vorübergehendes Mißgefühl über Verletzungen. Bringt das Übel zwar keinen Schaden hervor, erregt aber das Urteil der Verwerfung, so entsteht die verächtliche Stimmung (contemptus). Zorn wird dann definiert als die herbe Gemütsbewegung, die entspringt, wenn jemand das von ihm besessene Gute verachten sieht, da er es doch selbst nicht als verächtlich betrachtet: worin er eine Verachtung seiner Persönlichkeit erblickt.[1] Zorn ist eine Gemütsbewegung, Zornmütigkeit eine dauernde Beschaffenheit oder ein ingenium naturale; die herrliche Schilderung desselben ist Seneca sehr verschuldet. Und wenn nun die Offension eingewurzelt ist, sich auf einen Gegenstand bezieht, von dem beständig Verletzungen ausgehen, und darauf gerichtet ist, selber diesem eine schwere Verletzung zuzufügen, dann entsteht der Haß (odium). Während bei Spinoza das odium allgemeiner gefaßt wird, als die Ursache jeder Machtverminderung treffend und auf Entfernung und Vernichtung derselben bedacht.[2] Wenn Vives dann die invidia, zelotypia und indignatio dem odium unterordnet, so ist dies auch bei Spinoza der Fall, nur daß Eifersucht als ein gemischter Affekt von seinen Definitionen ausgeschlossen ist. Dann unterscheidet Vives die ultio als die Betätigung des odium von diesem selbst und leitet sie ab durch den Satz: was irgend der Affekt von einem äußeren Gegenstand in Empfang nimmt, strebe er auf den zurückzuwerfen, von dem er es empfing, sei es gut oder böse.[3] Dies Gesetz wird bei Spinoza[4] so näher bestimmt: das odium ist die tristitia

[1] De anima III, de ira et offensione.
[2] Eth. III prop. 13.
[3] De anima III, de ultione et crudelitate.
[4] Eth. III prop. 13. Scholion.

concomitante idea causae externae, und da die Seele vorzustellen strebt, was eine solche Ursache ausschließt, so entsteht das Streben, diese Ursache zu entfernen und zu zerstören.

Und nun entsteht aus diesen beiden Grundaffekten das Streben, den Gegenstand der Liebe zu erlangen oder den erlangten festzuhalten und den des Hasses abzuwehren. Thomas von Aquin hatte Hinwendung und Abwehr unterschieden, Furcht und Hoffnung aber dem irascibile zugeordnet. Letzteres war selbstverständlich unhaltbar. Erst die Einteilung, welche die Lust- und Schmerzgefühle zugrunde legt, konnte einen klaren Zusammenhang erreichen. Vives definiert cupiditas als das Streben, ein Gut, das zuträglich erscheint, zu erlangen, wenn es abwesend ist, oder zu erhalten, wenn es in Besitz ist. Und dies Gut dient entweder der Selbsterhaltung (esse) oder dem bene esse. Die Natur hat nun den Menschen mit den Affekten ausgestattet, welche ihn antreiben, zu erreichen und festzuhalten, und vorsichtig und tapfer machen in der Abwehr. Die so entstehenden Gemütszustände spezialisieren sich weiter nach dem Gegenstand, auf den die Begierde gerichtet ist. So ist nun doch schließlich unter dem Begehren auch Abwehr mit inbegriffen. Als eine Form der cupiditas definiert er die Hoffnung, nämlich: Zuversicht, es werde uns, was wir wünschen, zuteil werden.[1] Teleologisch angesehen erscheint sie Vives als ganz vorzüglich notwendig unter soviel Kümmernissen und harten, fast unerträglichen Dingen. Die Furcht dagegen hat er nicht ausdrücklich als eine Modifikation der Begierde bestimmt, sondern definiert sie als Zusammenziehung der Seele, hervorgerufen durch die vermutete Ankunft eines als Übel Gewerteten.[2] Und mit keinem Worte wird die Furcht hier bezogen auf die Verhältnisse des Begehrens. So entsteht eine Unebenheit in der Behandlung dieser koordinierten Affekte, in denen eben Streben oder Abwehr in verschiedenem Grade auftreten kann. Wenn Vives diese Gruppe nur unter dem äußeren Gesichtspunkt des Strebens nach einem künftigen Guten oder der Abwehr eines kommenden Übels auffaßt, so wird hier recht deutlich, wie die Auffassung der inneren Verhältnisse später erst möglich wurde, indem von einer strebenden Wesensbestimmtheit und von den primären Affekten der Lust und Unlust ausgegangen wurde, wie dies in Telesio und im 17. Jahrhundert auftrat.

Dieselben Mängel entstehen in bezug auf das innere Verhältnis, in welchem Freude, Schmerz und die ihnen zugeordneten Affekte zu den anderen Gemütsbewegungen stehen. Es ist eben nicht möglich, die Freude einfach zu definieren als den Gemütszustand, der auf die Gegenwart eines Gutes sich bezieht, und so muß Vives selbst von der laetitia das gaudium unterscheiden, das der Aufhebung eines Übels folgt. Und ebensowenig ist die entsprechende Unterordnung der Betrübnis unter das malum praesens möglich, da sie ja ebenso aus der Entziehung eines Guten folgen kann. Verwandt mit der Furcht ist ihm dann die Scham (pudor), als die Furcht vor der Schande, welche als solche aber nicht die vor einem aus ihr erwachsenden Schaden enthält.

Den Schluß bildet die Schilderung des Stolzes (superbia). Seine na-

[1] De anima III, spes.

[2] De anima III, de metu.

türliche Grundlage ist nicht schlimm: das Bewußtsein des Menschen von seiner höheren Abkunft, die berechtigte Liebe zu sich selbst, nach der er sich der höchsten und wahrhaften Güter wert erachtet. So ist auch in diesem von ihm tief in seinen zerstörenden Wirkungen geschilderten Affekt der teleologische Charakter des Seelenlebens bemerkbar.

Endlich hat Vives auch schon tiefe Blicke in die Gesetzlichkeit getan, welche das affektive Leben beherrscht. Affekte sind nach seiner Definition Kräfte, mit denen die Natur uns zur Bereicherung von Gütern und Vermeidung von Übeln ausgerüstet hat. Sie sind also stets „Bewegungen der Seele". Daher das Gleichgewicht, Seelenruhe, Sicherheitsgefühl nicht als Affekte anzusehen sind. Die Kraft in diesen Bewegungen ist ihnen selber einwohnend oder wird durch äußere Ursachen ihnen zugeleitet. Die Affekte verstärken oder hemmen sich gegenseitig. Einer ruft den anderen hervor. So entsteht aus der Liebe invidia, odium und ira, wenn ein anderer den geliebten Gegenstand haßt oder verfolgt: das von Spinoza später so genial ausgenutzte gesetzliche Verhältnis. Ebenso entsteht aus der Liebe unter gegebenen äußeren Bedingungen die Begierde, die Hoffnung, die Furcht, bei Erreichung ihres Zieles die Freude, andernfalls der Schmerz. So tritt zur teleologischen Wertung der Affekte das klare Bewußtsein von der Kausalgesetzlichkeit, nach welcher gegebene Affekte unter hinzutretenden Bedingungen sich umsetzen in neue Gemütsbewegungen. Ebenso klar erkennt Vives, daß Affekte sich gegenseitig nach dem Verhältnis ihrer Kraft verdrängen und aufheben. Den bei Spinoza so wichtigen Satz, daß im Widerstreit der Affekte das Übergewicht nicht durch den moralischen Wert, sondern durch die Stärke des Affektes entschieden wird, formuliert Vives und erläutert ihn an dem Bilde des bürgerlichen Kampfes, in welchem niemand auf den Besseren, sondern jeder auf den Mächtigeren hört. So unterwirft sich der stärkste Affekt das ganze Reich der Seele. Und wie in dem Selbsterhaltungsstreben die Affekte gegründet sind, so ist ihre Stärke schließlich vom Verhältnis zu diesem Grundtrieb bestimmt. Er unterscheidet die schwachen von den starken, die vorübergehenden von den dauernden, und betont immer wieder die Macht des Gesetzes der Eingewöhnung wie Aristoteles. Von der Macht der Affekte über das Gemüt, die so aus den kausalen gesetzlichen Relationen entsteht, befreit sich der Weise durch die richtige Wertbestimmung der Dinge.[1] Lauter Sätze, welche dann in der bestimmteren Fassung, welche die Analogie der mechanischen Naturanschauung darbot, bei Hobbes und Spinoza wieder auftreten werden.

In Cardano ist das Bewußtsein von sich selbst, unbändiges Bedürfnis des Ruhmes, Sinn für die Mannigfaltigkeit menschlichen Daseins ausgeprägter und das autoritätsfeindliche Vertrauen zum eigenen Genie stärker als in irgendeinem Zeitgenossen. An seine außerordentliche Persönlichkeit, seine unzähmbaren Affekte, seine Visionen, seine Ahnungen und an sein Bewußtsein von seiner Singularität, das an die Originalge-

[1] Zu dieser ganzen Theorie ist das Prooemium des dritten Buches De anima und die dann folgende Enumeratio affectuum zu vergleichen (S. 161—169).

nies des 18. Jahrhunderts gemahnt, knüpft sich doch bei erheblichen Verdiensten in Mathematik und Medizin die Dauer seines Namens. Er verwebt den Bericht über seine Person überall in seine Schriften und hat schließlich in der Autobiographie de vita propria eine psychologisch wie künstlerisch geniale Darstellung derselben gegeben. Hierin vergleicht ihn Goethe richtig mit Benvenuto Cellini und Montaigne. Die Grundlage des hier hervortretenden Lebensverständnisses liegt aber in seiner Anthropologie, wie sie in den beiden Schriften de subtilitate und de varietate rerum sich findet. Sie liegen zwischen den Schriften des Vives de disciplinis 1531, de anima et vita 1538 und der Schrift des Telesio de rerum natura, welche vollständig 1586 erschien.

Wie Galilei bestreitet er die Teleologie, die den Zweck der Natur im Menschen findet. Dieser Irrtum entspringt, weil der Mensch alles zu seinem Vorteil zu brauchen vermag.[1] Was ist, ist um seiner selbst willen. Sätze, die Spinoza zu völliger Verwerfung teleologischer Betrachtung fortbildete. Hieraus entspringt ihm nun seine liebevolle Freude an der Eigenart der Wesen bis auf ihre Sonderbarkeiten. Es ist die Zeit der beschreibenden Naturerkenntnis, und dem Menschen scheinen neue Organe zu erwachsen, Realität aller Art zu erblicken. Die Ausgangspunkte der Erklärungen in seiner Anthropologie sind überall physiologisch.[2]

Sehr schön sind seine ästhetischen Betrachtungen. Die Gegenstände erregen in den Sinnen in dem Maße Lust, als sie leicht erkennbar sind; so entspringt eine die Konsonanz und die überschauliche Proportion begleitende Lust; der Eindruck des Schönen entsteht hier aus den Maßverhältnissen der Dinge. Er zeigt an dem Verhältnis der Teile des Gesichts, der Anordnung der Säulen oder Bäume die Wirkung der Symmetrie auf das Gefühl.[3] Hier beruft er sich auf die Alten und bereitet Keplers Ideen vor. Der Vorzug des Gehörsinnes liegt darin, daß er leichter Gemütsbewegungen erregt. Hier entwickelt er, wie die verschiedene Kombination der Unterschiede der Töne nach Höhe und Tiefe, nach ihrer Stärke, nach Rauheit und Sanftheit, nach Geschwindigkeit der Folge sowie nach Dissonanz und Konsonanz im Gemüte kriegerische

[1] De subtilitate Lugd. 1550, p. 415—518.

[2] Ableitung der wenig erfreulichen Eigenschaften der menschlichen Rasse aus der Mischung der Stoffe im Körper, S. 439f.; Studium der Ausdrucksbewegungen, S. 444; physiologische Erklärung der Seufzer und Tränen (S. 454) als eines zweckmäßigen Mittels der Natur, die vom Schmerz bewirkte physische Hemmung aufzuheben; die schlechten Charaktereigenschaften durch körperliche Gebrechen begünstigt, S. 455. Der Mechanismus, durch welchen die Affekte körperliche Veränderungen hervorrufen, S. 456.

[3] Eine andere Ursache der Lust, welche durch die Sinne vermittelt wird, liegt in Vornehmheit und Seltenheit der Gegenstände, da dann aus dem Besitz besondere Befriedigung unseres Selbstgefühls entspringt; S. 462, 463.

Energie, Rührung, freudige Lebhaftigkeit und Mäßigung hervorbringt. Und sehr fein führt er nun für alles Empfindbare drei Prinzipien der ästhetischen Wirkung durch. Zuerst ist das Gefallen geknüpft an die Proportion, dann an das Mittelmaß des Reizes, endlich an den Fortgang von dem weniger zu dem mehr gefälligen Eindruck. In seiner Darstellung der Affekte geht er von der Theorie der Lebensgeister aus: im Zustande der Freude strömen sie nach außen, dem Gegenstand entgegen, und in dem der Traurigkeit ziehen sie sich von den äußeren Teilen zurück, und zwar plötzlich in den heftigen Unlustaffekten und langsamer in den stetig wirkenden. Diese Grundvorgänge bedingen dann die Veränderungen in Blutbewegung und Blutwärme, und so entstehen die typischen Unterschiede in den körperlichen Wirkungen der Affekte.

In der Schrift De varietate rerum 1556 kommt noch stärker sein Grundgefühl von der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge zum Ausdruck. Auf all diesen beschreibenden medizinischen, anthropologischen Arbeiten beruhen schließlich die Gesichtspunkte seiner Selbstbiographie. Äneas Sylvius, Benvenuto Cellini haben das lebhafteste Bild ihrer eigenartigen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur Außenwelt hinterlassen. Aber erst Cardanus hat aus dem höchsten Begriff der biographischen Aufgabe, wie er ihm aus seinen anthropologischen Studien entstanden war, und mit all den Kunstmitteln, die durch die so gefaßte Aufgabe gefordert wurden, seine Selbstbiographie abgefaßt.

Mit Bewußtsein stellt er seine widerspruchsvolle und dämonische Individualität hin, ausgehend von seiner physischen Struktur, den in ihm vorherrschenden Affekten des Ruhmes, der Liebesleidenschaft und des Zornmutes, sowie von den Eigenheiten seiner Auffassungsgabe, seinen Visionen, seinem Vermögen der Voraussage, seiner intuitiven Begabung. Und ebenso bewußt unternimmt er, die Notwendigkeit aufzuzeigen, welche die Ausbildung seiner Individualität bestimmt hat. Die Konstellation, die über seiner Geburt waltete, hat die zweifelhaften wie die glücklichen Eigenschaften seines Lebens vorbestimmt. Von Vater und Mutter leitet er dann Züge seiner Individualität ab; beiden gemeinsam waren Zornmütigkeit und Unbeständigkeit, die auf ihn übergingen. Nun berichtet er von den Umständen, die auf sein Leben eingewirkt haben. Statur und Körpererscheinung, Gesundheit, seine körperlichen Übungen und seine Lebensordnung vergegenwärtigen die physische Grundlage seiner Existenz. Als seinen stärksten Beweggrund hebt er die Liebe zum Ruhm hervor; so früh er denken kann, war er darauf gerichtet, seinen Namen zu verewigen. Er spricht über sich, seine sinnlichen Leidenschaften, sein falsches Spiel, sein Bedürfnis zur Rache, wie der Naturforscher über die Organisation eines Raubtiers, mit der Ruhe theoretischen Verhaltens, in welcher später Spinoza die Affekte auffaßte.

Die Streitschrift des Jul. Caes. Scaliger (1557) gegen das Werk des Card. de subtilitate war das am meisten besprochene Ereignis innerhalb der damaligen anthropologischen Forschung. Auch Scaliger hatte eine impetuose Natur von demselben gigantischen Selbstgefühl und derselben Einmischung des Kultus seiner Persönlichkeit in die wissenschaftliche Untersuchung. Von solchen Eigenschaften ward er hingezogen zu der Betrachtung der menschlichen Leidenschaft. Die Überlegenheit, welche

er über den Cardano zu behaupten schien, beruhte doch nur darauf, wenn man von seiner göttlichen Grobheit absieht, daß er der dunklen, aber tiefen Intention des Cardano auf einheitliche, physiologisch begründete Auffassung des Seelenlebens die klaren Distinktionen des damals aus der scholastischen Verderbnis wiederhergestellten Aristoteles gegenübersetzte.[1] Wenn Scaliger die Lehre des Cardano von Symmetrie und Proportion als der Grundlage der ästhetischen Eindrücke in den beiden höchsten Sinnen bestreitet, so ist Cardano hier der Weiterblickende, und die Distinktionen seines Gegners von Sinn und Intellekt, Qualität und Proportion, sind gegen seine Theorie selbst nicht entscheidend. Wenn die Hauptdifferenz zwischen beiden in der Theorie des affektiven Lebens darauf beruhte, daß Cardano die Einheit in diesem Verhalten durchzuführen suchte und sonach die Grundeigenschaft des Begehrens nicht nur innerhalb der Sinnlichkeit, sondern auch im Willen findet und den Affekt auf beide Gebiete erstreckt, wogegen Scaliger die affektive Zuständlichkeit der Seele, das hieraus entspringende Begehren und die Willensentscheidung sondert und aus diesen Momenten dann die äußere Handlung hervorgehen läßt, so daß das Begehren vom Willen getrennt ist und seine zeitliche Bedingung ausmacht — wie wenig fördern doch diese aristotelischen Distinktionen des Scaliger, wie gar nicht greifen sie ein in das frische Leben der damaligen anthropologischen Forschung!

Die Poetik des Scaliger war eine der großen Taten der damaligen Geisteswissenschaft. Sie sammelte in sich den Inbegriff der Traditionen des gesamten Altertums. Die fragmentarische Überlieferung der aristotelischen Lehre lockte, ein vollständiges Lehrgebäude aufzustellen, aus welchem die Regeln für die dichterische Praxis und die Kritik abgeleitet werden könnten. Dies war das Ziel der Poetik des Scaliger so gut als der des Vida und des Lopez. Poetik bleibt im aristotelischen Sinne eine Kunstlehre, die auf Regelgebung gerichtet ist und die Topik und Rhetorik der Alten, insbesondere des Aristoteles, sind neben den Resten ihrer Poetik die Fundstätten für die Bausteine dieser neuen Wissenschaft. Genau so ist aus ihnen später in Deutschland die Hermeneutik formiert worden. So bilden das zweite und vierte Buch, welche die Kunstmittel darstellen, und darin vor allem die Lehre vom bildlichen Ausdruck, die eigentliche Masse in dem Werk des Scaliger. Das bewußte Machen, das Aufsetzen von Bildern und rednerischen Figuren, wie es aus der Rhetorik stammt: dies ist der Hauptpunkt, in welchem die Doktrin dieser Poetik mit dem geschraubten, pomphaften, bildlich gesteigerten Stil der Epoche zusammenhängt. Daher hat diese Poetik keinen Zusammenhang mit der Anthropologie der Zeit oder ihres Urhebers in der Lehre von der Einbildungskraft als dem schaffenden Vermögen des Dichters: auch war ja kein Ansatz zu einer solchen Behandlung der Poetik in der Anthropologie der Zeit vorhanden. Und auch die Bestimmungen des Cardano und anderer platonisierender und pythagorisierender Denker über die Gründe des Eindrucks von Schönheit in Symmetrie, Proportion usw. wurden, wie wir sahen, von ihm törichterweise zur Seite geschoben. Der Zusammenhang dieses ersten großen

[1] Cap. 300, 2.

Entwurfs der Poetik mit der Anthropologie der Zeit besteht an einem anderen Punkte: in der Theorie der Affekte. Und hier berührt sich Scaliger mit dem innersten Geiste der werdenden großen Phantasiedichtung. Es handelt sich um den Zweck der Dichtung. Ich lasse die keineswegs einwandfreie Polemik gegen Aristoteles zur Seite. Scaliger knüpft an die in der Polemik mit Cardano entwickelten Unterscheidungen. Aus den Charakteranlagen (mores) entspringen die Gemütsbewegungen (affectus). Und diese gehen als innere Akte (actus interiores) den äußeren Handlungen voraus. Der Zweck der Dichtung besteht nun in der moralischen Belehrung des Menschen. Das Verhältnis der Dichtung zu den angegebenen Stadien, in denen die Handlung entsteht, ist entgegengesetzt demjenigen, das in der Wirklichkeit des bürgerlichen Lebens stattfindet. In letzterem ist die Handlung das Endziel, während in der Dichtung die Darstellung der Handlung das Mittel ist; der Dichter lehrt Affekte durch Handeln. Die Handlung ist also das Gewand, in das der Dichter seine Lehre einhüllt, und der Affekt ist der eigentliche Gegenstand der Belehrung, welche auf die Bestimmung unserer Handlungen wirken will.[1] Ferner wird die Lehre von den Affekten noch an einer anderen Stelle benutzt, in dem wichtigsten dritten Buche, wo dort von der künstlerischen Darstellung von Charakteren und Leidenschaften die Rede ist. So zeigt sich uns hier der Zusammenhang zwischen dieser Poetik, deren Einfluß unermeßlich gewesen ist, und der kommenden Tragödie, welche in der Darstellung des Nexus, der von Anlagen durch Affekte zu Handlungen führt, und in der breiten Darstellung des Affektlebens ihren Mittelpunkt hatte. Für dies innere Verhältnis ist dann auch dasjenige sehr belehrend, was Bacon über denselben Gegenstand entwickelt hat.

Der herrschende wissenschaftliche Kopf war auf diesem Gebiete Telesio, geboren 1508 zu Cosenza. Wie er die Erklärung der Natur aus ihr selber, sonach aus dem Erfahrbaren unternahm und hierfür das Zusammenwirken der Forscher in der Richtung auf Beobachtung und Experiment herbeizuführen suchte, hierin der Vorgänger Bacons, so hat er auch die Anthropologie loslösen wollen von der Metaphysik und dem Zusammenhang des Naturerkennens einordnen. So hat denn auch sein Hauptwerk De rerum natura iuxta propria principia in den späteren Auflagen von 1586 und 1588 der früher 1565 erschienenen Naturlehre die Seelenlehre untergeordnet. Und er zuerst hat nun die kausalen Relationen zwischen den Erscheinungen des Seelenlebens vermittelst oberster Prinzipien des Naturzusammenhangs abzuleiten unternommen, wie das dann Spinozas Methode war. Vor allem aber hat er die Andeutungen des Vives über einen allumfassenden Kausalzusammenhang des Seelenlebens fortgebildet. Der Mensch ist ihm ein sich selbst erhaltendes psychophysisches Wesen, das aus den Außenreizen Erkenntnis entwickelt und auf sie in Affekten und Handlungen reagiert. Telesio zuerst hat die

[1] Poetices lib. VII c. 3; vgl. lib. III c. 20.

von außen erwirkten Veränderungen in diesem Wesen, nämlich die Sinneseindrücke in modernem Geiste untersucht (Buch VII) und genetisch von dieser Grundlage aus die Mittel des Naturerkennens abgeleitet. Wie Vives hat er die Lebenswerte der Affekte anerkannt, kraft deren sie der Selbsterhaltung des organischen Wesens dienen und sonach heilsam und notwendig sind, wofern sie das mittlere Maß weder überschreiten noch hinter ihm zurückbleiben. In ihm vollzieht sich die Wendung in der Anordnung der Affekte, welche Hobbes und Spinoza vorbereitet hat: was den Körper und den ihm einwohnenden (schließlich ebenfalls physischen) Spiritus stärkt und erhält, ruft kraft des Strebens nach Selbsterhaltung Lust hervor, was ihn vermindert oder zerstört, Schmerz, und diese sind die beiden primären Affekte. Hiermit ist die Metaphysik aus diesem wichtigen Teile der Seelenlehre beseitigt und genau die von Hobbes und Spinoza gegebene psychophysische Interpretation der Affekte eingeführt. Ich habe nun früher im einzelnen nachgewiesen[1], wie Telesio in seinen einzelnen Sätzen von Galen und der Stoa bestimmt ist, und wie er zuweilen, bis in die Worte hinein, Spinoza in dessen anthropologischen Hauptsätzen vorbereitet hat. Dasselbe gilt in bezug auf Hobbes.

Ich füge zu dem dort Gesagten nur einige Bemerkungen hinzu. Die Abgrenzung von Metaphysik und Physik ist freilich auch bei Telesio darum nicht vollständig deutlich, weil er einen übersinnlichen, ewigen Geist festhält, der im Unterschied von dem aus dem Samen entwickelten direkt von der Gottheit eingegossen und hinzugefügt ist. Dieser ist also eine die Grenzen des Naturzusammenhangs überschreitende Tatsache, wie die des göttlichen Wesens selber. Andererseits aber fällt doch diese Tatsache im Unterschied von den durch keine Erfahrung kontrollierbaren metaphysischen Wahrheiten, wie der Existenz Gottes, nach ihm in das Erfahrbare, weil sie in der inneren Erfahrung unseres sittlichen Bewußtseins gegeben ist. Telesius schließt V, 2 und 3 auf diesen unsterblichen Geist aus folgenden Erfahrungen: der Mensch erforscht Dinge, die ihm von keinem Nutzen sind, und vernachlässigt über der „seligen Betrachtung" der göttlichen Dinge das Wohl seines Körpers, aus einem inneren Verlangen nach der Anschauung und dem Verkehr mit der höheren Welt. Alle anderen animalia sind nur auf die Dinge, die der Selbsterhaltung dienen, bedacht; sie begnügen sich im Genuß der gegenwärtigen Güter, wogegen die menschliche Seele, auch wenn man sie unter dem Zuströmen aller Güter vollkommen glücklich vermuten könnte, doch stets anxia, semper remotis futurisque prospiciens ist. Der Mensch sieht willig der Zerstörung seines Körpers entgegen. Er verachtet die Schlechten selbst auf der Höhe ihres Glückes, liebt und verehrt dagegen die Guten. Alle diese Eigenschaften lassen sich aus dem Spiritus e semine eductus nicht erklären. Endlich hat Telesio die

[1] Archiv Band VII 82 ff. (oben S. 289 ff.).

Existenz einer unsterblichen Seele, als ein Postulat einer gerechten Weltordnung angesehen. Da nun Telesio mit Recht die Einheit des Seelenlebens gegenüber dem aristotelischen Dualismus festhalten will, gibt er dem aristotelischen Begriff der forma substantialis die Wendung, daß er den unsterblichen Geist als eine hinzutretende Form des Körpers und der Lebensgeister faßt, auf der dann der höhere Intellekt und der Wille beruht. Gänzlich hinfällig ist die öfters geäußerte Ansicht, als ob es dem Telesio mit dieser Doktrin nicht ganz ernst wäre. Sie ist vielmehr das unvermeidliche Komplement seiner physiologischen Psychologie, die auf den Lebensgeist sich gründet. Als Hobbes und Spinoza diese physiologische Spirituslehre aufgeben konnten, bedurften sie auch der forma superaddita nicht mehr.

Aus einer Kombination von Erfahrungen schließt Telesio, daß im ganzen Universum mit der Materie ein Analogon des Psychischen verbunden und sonach das Seelenleben in Tieren und Menschen eine Äußerung dieser allgemein verbreiteten Kraft ist. Das zweite allgemeine Naturprinzip, auf dem seine Anthropologie beruht, ist das Streben nach Selbsterhaltung, das schon den zwei Naturkräften und dann weiterhin jedem aus ihrem Zusammenwirken an der Materie entstehendem Körper innewohnt. Jedes Ding kennt kein anderes Übel als die Zerstörung seiner selbst.[1] Das dritte allgemeine Naturprinzip der Anthropologie ist die innere Teleologie des animalischen Wesens, nach welcher der Selbsterhaltung seine Teile und seine Funktionen dienen. Und für die Psychologie der individuellen Unterschiede tritt dann die Lehre von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Dinge, gleichsam einem in der Natur angelegten Principium individuationis hinzu.

Der Kanon oder die mensura (offenbar entsprechend dem Begriff des Kriteriums im Theoretischen), welche der Bewegung aller Affekte die Ziele geben, ist die Selbsterhaltung. Sie wirkt wie die Feder in einem Uhrwerk, indem sie den Gang der Affekte bestimmt. Sie tut dies durch die Grundeigenschaft des affektiven Lebens, nach welcher Lust geknüpft ist an das, was die Macht des Körpers steigert, und Unlust an das, was sie vermindert oder zerstört. Wieder alles Hobbes und Spinoza. Dieser Trieb der Selbsterhaltung führt die Menschen zusammen in gesellschaftliche Verbände und zu vertrautem Verkehr, und er erregt in ihnen das Gefühl des Wohlwollens für die Mitmenschen. Denn getrennt vermöchten sie kein sicheres Leben zu führen; der einzelne könnte nicht alles, was er zur Erhaltung des Lebens braucht, sich selbst verschaffen, der Kampf gegen andere Lebewesen und gegen Gewalttaten schlechter Menschen ginge oft über die Kräfte des Alleinstehenden hinaus. Hier bereitet Telesio das Naturrecht von Hobbes auf Grund der antiken Tradition vor. Und da der Mensch erkennt, daß die Leiden, die seine Mitmenschen bedrücken, auch ihm drohen, daß das Gute, was jenen zufällt, auch ihm erreichbar ist, so entsteht das Mitgefühl, und dieses kann sich in Haß gegen die umsetzen, welche dem schaden, den wir lieben.

Der echteste Ausdruck des Geistes der Renaissance sind die Wertbestimmungen, nach welchen Telesio die Affekte abschätzt. Die Traurig-

[1] Tel. de rer. nat. IX 2.

keit und alle ihr verwandten Affekte sind als eine Zusammenziehung des Geistes eine Schwäche und Herabsetzung desselben, dagegen sind fortitudo und sublimitas als Erweiterungen der Seele Steigerungen der Lebenswerte in ihm, sonach Tugenden.

Nicht lange nach dem vollständigen Werke des Telesio erschienen in Frankreich 1588 die Essays des Montaigne. Ich habe nachgewiesen[1], daß er neben dem Einfluß der Skeptiker auch den der römischen Stoa und des Plutarch in sich aufgenommen hat, und in unserem Zusammenhang wird ersichtlich, wie er den Vives und Telesio fortsetzt. Er verehrt in allem die Natur und strebt, sie rein zu vernehmen. Sie lenkt uns durch den Trieb nach Freude, und ihre Mittel sind die Affekte, ohne die unsere Seele bewegungslos daläge wie ein Schiff auf offenem, ruhigem Meer. Auch bei ihm findet sich der Zweifel am Wert der Reue, gegründet darauf, daß das Vergangene im Zusammenhang des Universums bedingt war, die Bevorzugung der männlichen und freudigen Gefühle — alles wie bei Hobbes und Spinoza. Das stoische Prinzip des naturgemäßen Lebens, auf welches nun in der nächsten Generation ein natürliches System der menschlichen Lebensordnungen gegründet werden sollte, steht im Mittelpunkte seiner Moral, und das Größte in ihm — worin er der Renaissance und vornehmlich dem Cardano verwandt ist — ist die Hinstellung seiner eigenen Individualität im Gefühl des Rechtes, das eigene Wesen auszuleben.[2]

Diese ganze Reihe von Denkern schließt der Süditaliener Giordano Bruno, der Philosoph der italienischen Renaissance, durch welchen deren künstlerischer Geist und ihre ästhetischen Ideale in die Sphäre der Philosophie erhoben worden sind. Wie seine Naturansicht die Trümmer des antiken Materialismus zu einem neuen mächtigeren, erhabeneren Gebäude vereinigt und zugleich die in Telesio angelegten Konsequenzen zieht durch den Begriff des einen unendlichen und göttlichen Universums: so hat auch die aus dieser Doktrin fließende Anschauung des Menschen, so ungenügend sie in der wissenschaftlichen Begründung ist, doch die Ideale der Renaissance am vollkommensten realisiert. Die ganze Dogmatik des Christentums wird als anthropozentrisch, dualistisch und jüdisch-partikular dem Standpunkt des Sinnenscheins und der Imagination untergeordnet. Die Auflösung dieses Scheines ist die Philosophie. Der Höhepunkt des philosophischen Bewußtseins ist der heroische Affekt, in welchem Bruno das Lebensgefühl der Renaissance größer als irgendein anderer Denker ausgesprochen hat. Nicht nur die katholische, sondern auch die protestantische Lebensführung scheint ihm dies heroische Lebensgefühl zu

[1] Archiv IV, S. 646ff. (oben S. 36 ff.).

[2] Über sein Verhältnis zur Stoa das Nähere in dem zitierten Aufsatz.

unterdrücken. Wie eine lodernde Flamme glüht und leuchtet in ihm das Renaissancebewußtsein von der Schönheitsherrlichkeit der Welt, von jener unermeßlichen Varietas rerum, die Cardano so tief empfunden hatte, von dem individualen Eigenleben jedes Teiles des Universums. Hinter ihm liegt die Schulphilosophie und das Christentum; Aristoteles ist nur darin nachzuahmen, daß er hinwegschritt über die früheren Philosophen. Er verehrt den Petrarca, aber seine sentimentale Liebe findet er zugleich des Mitleids und des Lachens würdig: eine wahre Tragikomödie. Aus dem Altertum strahlen zu ihm vornehmlich herüber das Gestirn Platos und, es umkreisend, das des Plotin, „des Fürsten aller Platoniker", und in der Moral das der Stoa, insbesondere des Epiktet und Mark Aurel.

Die Menschenkunde und die Lehre von der Lebensführung, wie die Renaissance sie gewonnen hatte, ist nun auf die nordischen Völker übertragen worden. Hier aber traf sie nun auf Lebensbedingungen ganz anderer Art, und in den großen protestantischen Bewegungen mußten diese Doktrinen veränderte Formen annehmen. Ich habe früher versucht, die seelische Lebendigkeit, welche hier in den verschiedenen Formen des protestantischen Glaubens sich ausbildete, und die hinter den Dogmen und Moralschriften aufgesucht werden muß, zur Darstellung zu bringen.[1]

3.
Verhältnis dieser Literatur zu Kunst und Dichtung.

Jedesmal, wenn eine Kultur abstirbt und eine neue entstehen soll, erblaßt die Begriffswelt, die aus der älteren hervorgegangen war, und löst sich auf. Das Erlebnis, wie es bedingt ist durch die gesellschaftlichen Veränderungen und die Fortschritte der Wissenschaft, emanzipiert sich gleichsam eine Zeit hindurch von den Fesseln begrifflichen Denkens: für sich wird es eine Macht über die Gemüter. Hiervon ist dann die Folge eine ganz neue Schätzung von Kunst und Dichtung als des unmittelbaren Ausdrucks dessen, was die Zeit bewegt, und ein direktes Verhältnis jeder Art von Literatur über die Natur des Menschen und die Führung des Lebens zur Kunst und Dichtung. So erleben wir es heute, und so war es im 16. Jahrhundert und in den Anfängen des 17. bis zur Entwicklung des naturwissenschaftlichen Geistes in Kepler, Galilei und Descartes. Der systembildende Geist ruht ja niemals: ist er doch in dem metaphysischen Bedürfnis gegründet, das Rätsel von Welt und Leben in allgemein gültiger, wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen. Aber kein Aufwand von Scharfsinn kann den Gespinsten des begriff-

[1] Archiv V 337ff.; VI 61ff., 225ff., 518ff.; VII 29ff. (oben S. 39ff., 108ff., 162ff., 221ff., 246ff.).

lichen metaphysischen Denkens, die in solchen Zeiten entstehen, Farbe und Kraft des Lebens geben. Und wie nun Kunst und Dichtung in solchen Zeiten der höchste Ausdruck der Lebensauffassung werden, so schöpfen sie doch nicht ohne jede andere literarische Vermittlung aus ihnen selber die Tiefe der Lebensansicht. In dem angegebenen Zeitraum hat die neue Kunst und Dichtung sich entfaltet in der Atmosphäre der ausgedehnten Literatur, die vom Menschen und seiner Lebensführung handelte. So hat in der bildenden Kunst die Lehre von den Temperamenten, den Ausdrucksbewegungen, den individuellen Verschiedenheiten, wie sie aus den Schriften der Alten herüberkam und sich fortbildete, auf die beiden größten Genies der Charakteristik und des Ausdrucks, auf Lionardo und Dürer, gewirkt. Raffaels ganze Lebensstimmung schwimmt in dem Lichte jener Poesie, die aus der Literatur und Dichtung von der Liebe, von der Verwandtschaft der irdischen und göttlichen Schönheit stammte, welche damals alle Gebildeten beschäftigte. Die Sonette Michelangelos offenbaren sein inneres Verhältnis zu der platonisierenden Mystik jener Tage. Und man findet sich versucht zu vermuten, daß Rubens unter dem Einfluß der geistigen Atmosphäre stand, welche die starken Bewegungen, die Affekte der Seele, die daraus entspringenden starken Handlungen auf eine neue Weise nachempfand, schätzte und zergliederte. Vornehmlich aber hat nun diese ganze Literatur auf die Dichtung der Epoche und in ihr wieder besonders auf das Drama gewirkt. Wenige Spuren direkter Einwirkung der Schriften, von denen wir sprachen, sind auf uns gekommen, wie die zweifellose Einwirkung Montaignes und die mögliche Brunos[1] auf Shakespeare, wie das Verhältnis Racines zu Port-Royal, dem Sitz der tiefsten Seelenkunde des Zeitalters, oder wie Molières Kenntnis der philosophischen Diskussionen jener Tage. Wir kennen nicht die unzähligen Kanäle, durch welche von den großen Reservoirs der Menschenkunde jener Tage sich Fruchtbarkeit über die Gefilde der Poesie verbreitete. Dichter aber, als welche von der Anschauung der Menschen leben, werden auch damals mehr als aus Büchern aus der Anschauung der von dieser Literatur formierten Persönlichkeiten und aus dem lebendigen Gespräch, das unter den Gebildeten jener Tage von dieser Literatur bedingt war, gelernt haben. Schließlich liegt der Beweis für dies ganze Verhältnis nicht nur in den spärlichen direkten Beziehungen zu dieser Literatur, die nachgewiesen werden können, sondern darin, daß diese ganze Dichtung einmütig eine Kraft manifestiert, die sinnliche Seite des Menschen, die äußeren Zeichen des Charakters, die körperlichen Ausdrucksmittel der Leidenschaften zu erfassen, die Struk-

[1] Vgl. Archiv VII 282 (oben S. 307 f.).

tur der Individuen sehen zu lassen, den inneren Zusammenhang von Affektzuständen darzustellen, welche niemals vorher oder nachher erreicht worden ist. Es ist, als ob die Figuren von Shakespeare oder Molière durchsichtig in die Triebkräfte ihrer Seelen blicken ließen. Sie fordern die Kunst mimischer Darstellung wie keine anderen, und ermöglichen sie, weil schon dem Dichter die körperliche Seite der inneren Zustände immer gegenwärtig war. Und auch die Begriffe dieser großen Dichter über das Verhältnis des Charakters zum Schicksal hängen zusammen mit den Debatten jener Tage über diese Frage.[1]

II.

Die Anthropologie und das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert.

Die neuen anthropologischen Begriffe des 16. Jahrhunderts, wie sie zunächst bei den romanischen Völkern sich entwickelt hatten, wirkten selbstverständlich auch auf die Politiker und die politischen Schriftsteller. Aber die Ideen über die Verbesserung der gesellschaftlichen Ordnungen waren zunächst durch die christlichen und die platonischen Ideale bestimmt, sie entbehrten also der allgemeingültigen Grundlage in einer realen Erkenntnis der menschlichen Natur: so folgerten die Utopie des Morus (1516) und die revolutionären Ideen der Spiritualisten in Deutschland aus willkürlichen Idealbegriffen, und noch die Politik des Justus Lipsius (1589) ist konstruiert aus den Begriffen der Tugenden, welcher der Fürst bedarf; die Anforderungen der harten Realität finden dann unter der Tugend der prudentia erst einige Berücksichtigung, wie der Geist der Zeiten sie verlangte. Der außerordentliche Fortschritt, der von dem politischen Bedürfnis der Zeit gefordert wurde und in den neuen Anschauungen des Menschen eine theoretische Grundlage erhielt, bezog sich auf die Prinzipien der äußeren Politik.

Ich habe in früheren Abhandlungen dargelegt, wie der Begriff der Staatsräson, die von dem Machtstreben der Staaten aus die Regeln des politischen Handelns ableitet, in den Kämpfen der italienischen Staaten sich ausbildete, in der venezianischen Politik die erste grundsätzliche Verwirklichung und in Macchiavellis Schriften ihre Doktrin erhielten. Macchiavelli hat das politische Denken auf seine anthropologischen Prinzipien gegründet. Die Gleichförmigkeit der Menschennatur, die Macht der Animalität und der Affekte, vor allem der Liebe und der Furcht, ihre Grenzenlosigkeit — dies sind die Einsichten, auf welche jedes folge-

[1] In bezug auf Shakespeare habe ich einiges über dieses Verhältnis entwickelt in den Sitzungsberichten dieser Akademie 1896 vom 5. März. (Beiträge zum Studium der Individualität, abgedruckt in Bd. IV dieser Ausgabe.)

richtige politische Denken und Handeln und die politische Wissenschaft selbst gegründet werden muß. Die mit Tatsachen rechnende positive Phantasie des Staatsmannes hat in diesen Erkenntnissen, die den Menschen als eine Naturkraft begreifen und Affekte dadurch überwinden lehren, daß sie andere Affekte ins Spiel bringen, ihre Grundlage. Sarpi entwickelt in seiner politischen Schrift von 1615 mit der Kälte des Naturbetrachters Prinzipien und Technik der oligarchischen Regierung Venedigs, Guicciardini, Paruta und Botero vertreten in milderer Form denselben Standpunkt, und das Testament Richelieus ist auf dasselbe Prinzip der Staatsräson gegründet, aber gemäßigt durch die vornehmeren Gesichtspunkte, wie sie die Reputation des Souveräns in den großen Monarchien forderte. Der niederländische Vertreter der römischen Stoa, Scioppius, hat in seiner Schrift über die Methode der Politik, die Conring herausgegeben hat, Autarkie und Wohlfahrt des Staates als die Richtschnur alles politischen Handelns hingestellt und die Beweggründe der Moral nur in mittelbares Verhältnis zu ihr gesetzt; der politische Denker hat über die Tyrannis und die Revolutionen nur zu sprechen wie ein Arzt über Fieber und Entzündungen. Dieser Vergleich ist demjenigen ähnlich, welchen Spinoza in weiterem Sinne auf die Betrachtung des ganzen affektiven Lebens angewandt hat: „als ob von Linien, Ebenen oder Körpern die Rede wäre". Und Lipsius selber hat in seinen Vorschriften über die fürstliche prudentia die Frage aufgeworfen, ob nicht in deren säuberliche Mischung einige Tropfen von böswilliger List und Betrug eingemischt werden dürften, er hat diese Frage bejaht, in Erwägung, daß Natur und ratio das Staatswohl zum unbedingten Maßstab der politischen Handlungen machen, und daß die Politik der Zeit voll von Lüge, List und Trug sei.[1]

Prinzipien der Fortbildung der Rechts- und Staatsordnung, gegründet auf die neue anthropologische Wissenschaft und systematisch durchgeführt, haben sich aber in einem ganz anderen Zusammenhang entwickelt. Zwei Momente greifen hier ineinander. Die protestantischen Schriftsteller untersuchten, zumal seit der Bartholomäusnacht (1572), das Verhältnis des Rechtes der Fürsten zu dem der Untertanen und gingen dabei zurück auf den griechisch-römischen Begriff des Staatsvertrages. Die Schriften von Henning 1562, Languet 1569 und Hotomannus 1585 sind durch ihre wissenschaftliche Methode bemerkenswert. Henning nennt seine Schrift De lege naturae methodus apodictica, und Languet bezeichnet bereits als sein Verfahren die geometrische Methode, wie sie Hobbes und Spinoza dann übten.[2] Das andere Moment lag in der Renaissance der römischen Rechts- und Staatslehre. Diese vollzog sich durch die großen französischen Juristen der Schule von Bourges, unter denen mehr historisch Cuiacius und vorwiegend systematisch Donellus

[1] Näheres in meinen Aufsätzen im Archiv, besonders VII 56ff. (oben S. 269 ff.).
[2] Meine Abhandlung, Bd. VII 59ff. (oben S. 271 ff.).

die Führer waren. Die römische Rechtswissenschaft hatte die naturrechtlichen Theorien der Griechen mit dem Rechtssystem selbst in Beziehung gebracht, und so gelangte auch auf diesem Wege die naturrechtliche Theorie in ihrer Anwendbarkeit auf die positive Jurisprudenz zur Geltung. Und da nun die neue bürgerliche Gesellschaft auf die rechtliche Gleichheit aller Staatsbürger und andererseits auf die Durchführung der staatlichen Souveränität hindrängte, so gewann sie in der naturrechtlichen Lehre die theoretische Grundlage ihrer Konstituierung und das Kampfmittel gegen die Selbständigkeiten, die im Innern der Gesellschaft im Mittelalter sich gebildet hatten. Aus diesem Bedürfnis gingen drei große Werke hervor, die Staatslehre des Bodin 1577, die Politik des Althus 1603 und das Völkerrecht des Hugo de Groot 1625.[1] Hugo Grotius, der letzte unter diesen Schriftstellern und der einflußreichste, steht nun bereits unter dem Einfluß der Erneuerung der römischen Stoa, welche sich damals in der niederländischen Philologie vollzogen hatte.

Das Verhältnis der Zeit zu der Stoa und der durch sie bedingten römischen Lebensansicht beruht vornehmlich darauf, daß hier ein Zusammenhang gegeben war, in welchem aus dem teleologischen Charakter des Weltzusammenhanges vermittelst der Lehre vom Menschen ein Inbegriff allgemeingültiger und unveränderlicher Regeln abgeleitet wurde, an welche jede Ordnung der Gesellschaft in Recht, Staat und religiösem Glauben gebunden ist. Dies war es, was die Zeit bedurfte: Begründung neuer Ordnungen, unabhängig von den bisherigen Autoritäten: Autonomie des Geistes in der Regelung seiner praktischen Betätigungen im bürgerlichen Leben: unangreifbare Grundsätze für die Regelung der Gesellschaft nach ihren neuen Bedürfnissen. Die Prinzipien der rationalen Gestaltung von Recht, Staat und Religion als den Formen geistigen Lebens konnten aber nur auf den erkannten gesetzlichen Zusammenhang des Geistes begründet werden. Sie forderten also eine Fortbildung der Anthropologie.

Drei historische Momente wirkten zusammen, die Anthropologie, wie sie Vives und Telesio geschaffen hatten, fortzubilden. Die Anforderungen, welche in der rationalen Gestaltung von Recht, Staat und Religion enthalten waren, das Material, das nun in der philologischen Rekonstruktion der römischen Stoa gewonnen wurde, die Methoden und Prinzipien, die in der mechanischen Naturwissenschaft sich darboten. So entstand die größte Leistung der Anthropologie dieser Zeit: die Aufstellung von Gesetzen, welche den ursächlichen Zusammenhang des Seelenlebens be-

[1] Das Nähere über dieselben meine Abhandlung Archiv VII 63 ff. (oben S. 274 ff.).

herrschen, so daß die einzelnen seelischen Zustände aus dem obersten Prinzip der Selbsterhaltung eines von der Außenwelt bedingten und auf sie reagierenden psycho-physischen Wesens abgeleitet werden. Die klassischen Repräsentanten dieser Anthropologie sind auf Grund des Descartes Hobbes und Spinoza.

Ich habe über den Einfluß der römischen Stoa auf die Systeme dieser drei Philosophen an anderer Stelle gehandelt; sie stehen aber gemeinsam zugleich unter der Einwirkung der beiden anderen angegebenen geschichtlichen Momente, und zu diesen treten Einflüsse mannigfacher, höchst komplizierter, zum Teil gar nicht mehr feststellbarer Art.

Die Frage nach den Schriften, welche auf Spinoza gewirkt haben, konnte in einem gewissen Umfang durch Parallelstellen aufgeklärt werden. Den ersten Nachweis solcher Art gab Trendelenburg, der für den Traktat I 3, wo auf eine übliche Unterscheidung von acht Arten von Ursachen rekurriert wird, übliche Lehrbücher von Heereboord und Burgersdijck, als die Autoren, denen er folgte, nachweist (Beiträge III 316ff.). Freudenthal (Spinoza und die Scholastik in den Eduard Zeller gewidmeten Aufsätzen 1887) gewann aus der Analyse der cogitata metaphysica den Nachweis der Bekanntschaft Spinozas mit Heereboord, Burgersdijck und anderen Autoren der jüngeren Scholastik; von dieser Grundlage aus konnte er dann auch an der Ethik die Verwertung der scholastischen Tradition plausibel machen. Andererseits hat Sigwart den Nachweis geliefert, daß Spinoza wahrscheinlich den Giordano Bruno selber gelesen hat; würde man diese Lektüre nicht als streng erwiesen ansehen, so müßte Spinoza durch ein uns zurzeit unbekanntes Mittelglied mit Giordano Brunos Ideen in Beziehung stehen (Sigwart: Spinozas kurzer Traktat, übersetzt und erläutert. 1870. Einl. S. 38, 43). Wieder eine andere Quellenklasse, auf welche Joel hinwies, ist weniger gut bezeugt; indes daß die jüdischen Religionsphilosophen von Spinoza benutzt worden sind, und daß unter ihnen besonders Maimonides und Creskas bemerkenswerte Parallelen zeigen, kann kaum bestritten werden. Nimmt man hierzu die offenliegende Benutzung von Descartes und Hobbes, so ergibt sich hieraus seine Berührung mit sehr verschiedenen Kreisen von Literatur in dieser Epoche. Dazu zeigt die in einem Brief von Schuller an Leibniz enthaltene Angabe seltener Bücher in seinem Nachlaß, daß er auch entlegenere Schriften über religiöse und politische Gegenstände in Besitz hatte.

Alle diese Nachweise gestatten, dem Kern Spinozas näher zu dringen. Man muß suchen, sie durch eine andere Methode zu verbinden und zu ergänzen. Spinoza hat, was er gelesen, verdaut und in eigene Lebenskraft verwandelt. So sind alle Beweise direkter Abhängigkeit durch Parallelen in enge Grenzen eingeschlossen. Er ist aber im Kern seiner Ideen vom ersten Dialog ab getragen von einer großen Bewegung der Zeit, gleichviel auf welche Art ihm deren Kenntnis im einzelnen zufloß. Aus dem Verhältnis seiner tiefen Seele zu dieser umgebenden Bewegung entspringt die innere Form und Struktur seines Systems. Diese ist in der Ethik, rückwärts in dem Fragment de emendatione und weiter zu-

rück im Traktat so einfach, daß in dieser Rücksicht Spinoza wie ein durchsichtiger Kristall vor uns liegt. Der erste Eintritt in die philosophische Bewegung um ihn mag schon vermittelt gewesen sein durch seinen Unterricht bei dem humanistischen Arzte van den Ende; denn diesem schrieb man zu, er habe seinen Schülern die Keime des Atheismus eingeimpft; bei diesem Atheismus des humanistischen Arztes werden wir an den Naturalismus des Lucrez und an moderne Schriften dieser Richtung, wie Telesio, zu denken haben. Auf Endes geistige Bedeutung wirft seine Rolle als Unterhändler ein Licht und ein näherer Verkehr mit ihm scheint wahrscheinlich nach der Überlieferung, Spinoza sei als dessen Hilfslehrer tätig gewesen. Die Grundrichtung Spinozas tritt schon in dem ersten Dialog hervor, der in den Traktat de deo et homine eingelegt ist. Den Grundbegriff desselben bildet die in ihrer Totalität unendliche und höchst vollkommene Natur. Die Begierde sieht in dieser Natur überall nur Verschiedenheiten; die ratio löst aber diese Bedenken und demonstriert die Einheit, welche vom Intellekt unmittelbar erfaßt wird, woraus dann die vollkommene Liebe zu dieser vollkommenen und unendlichen Natur entspringt. In diesen Sätzen ist die Erkenntnis der unendlichen Natur nach ihren Stufen und in ihrer Verbindung mit dem Fortgang vom Affekt zur Gottesliebe schon vollständig enthalten. Die Struktur des Systems ist also von vornherein ein Monismus, in dem sich die Seelenlehre nach dem Schema der platonisierenden Mystik gliedert, und Spinozas eigenste Erfindungen entspringen aus der Anpassung dieser Struktur an die wissenschaftliche Lage. Alles was er las, wandelte sich ihm sofort in Stoff zur Ausgestaltung dieser Grundanlage des Systems.

Justus Lipsius, Gerardus Vossius, Scioppius und Heinsius haben in erster Linie die Rekonstruktion der römischen Stoa in der niederländischen Philologie vollzogen. Auch die früheren Stufen der Anthropologie hatten unter dem Einfluß der römischen Stoa gestanden, und die Theorie der Lebensführung war ebenfalls tief von dem einfachen Zusammenhang zwischen der teleologischen Naturordnung, dem naturgemäßen Leben und den unabänderlichen natürlichen Gesetzen der Gesellschaft bestimmt gewesen, wie die römische Stoa sie aufstellt. Jetzt entstand aber ein philologisch begründetes Wiederverständnis. Welch eine glorreiche Blüte erlebte damals dies einzige freie Gemeinwesen der damaligen Welt. Es ruhte auf der Grundlage eines durch Handel und Industrie mächtigen Bürgertums, getragen von der aktiven reformierten Religiosität. Es gewährte den freien Denkern und Schriftstellern zuerst in Europa eine sichere Zuflucht. Der internationale Zusammenhang, welcher die Reformierten der verschiedenen Länder miteinander verknüpfte, eröffnete den großen französischen Juristen, welche sich mit größerer oder geringerer Entschiedenheit zur Hugenottenpartei bekannten, eine neue Heimat in Basel, Genf, Heidelberg, Altdorf, vornehmlich aber in den Niederlanden. Leyden wurde die erste Universität im modernen Ver-

stande; denn das Merkmal einer solchen ist die Verbindung des Unterrichts mit der unabhängigen Forschung als ausdrücklichem Zweck des Universitätsbetriebs. Die französischen Religionskämpfe bestimmten den größten Philologen der Zeit, J. J. Scaliger, zur Übersiedelung dahin. Mehr als an einer anderen Stelle Europas wurde damals Arbeit für den Fortschritt der Wissenschaften hier geleistet, und all diese Arbeit war von allgemeinen Ideen bestimmt. Die Ideen der römischen Stoa verbanden sich hier mit der arminianischen Erfassung des Idealismus der Freiheit und des höchsten moralischen Begriffes der Gottheit, wie sie im Studium des Cicero und des Seneca erwachsen waren. Bis in die niederländische Dichtung, besonders das Drama, erstreckt sich der Einfluß der hier vollzogenen Verbindung römischer Stoa mit dem freien in den Sekten sich entwickelnden protestantischen Christentum: sie war innerlichst verwandt dem zähen, geduldigen und ruhigen niederländischen Geiste. Das war die Atmosphäre, in welcher Grotius, Spinoza und Geulincx hintereinander sich entwickelt haben.

Wieder begegnen wir einer Gruppe von Schriften aller Art, systematischen Darstellungen der römisch-stoischen Doktrin, Briefen, Dialogen, Essays, welche eine europäische Wirkung geübt haben und in großen Kreisen der Gebildeten gelesen wurden. Der angesehenste unter diesen philologischen Stoikern war Justus Lipsius (geb. 1547). Er machte namentlich in der Schrift De constantia und in seinem System der Politik Anspruch darauf, als Philosoph und als Schriftsteller zu gelten. In der ersteren Schrift hat er die stoische Doktrin mit den Grundgedanken der christlichen Religiosität zu versöhnen unternommen und in der zweiten auf die antike Tugendlehre eine Staatstheorie begründet.

In der Schrift De constantia preist er die Stoa, weil sie mehr als irgendeine andere Sekte den Begriff der Providenz zur Geltung gebracht und den Menschen zu der ewigen Ordnung der Dinge hingezogen hat.[1] Hier, wie überall, bevorzugt er die römisch umgeformte Stoa des Seneca. Chrysipp dagegen hat zuerst die männliche Sekte durch seine spitzfindigen Untersuchungen verderbt und entnervt.[2] Der Dialog ruht auf Seneca. Lipsius hat die Niederlande verlassen wegen der bürgerlichen Unruhen. In der Unterhaltung mit seinem Freunde Carolus Langius weist ihn dieser darauf hin, daß er bürgerliche Unruhen gerade jetzt überall finden werde; in uns selbst aber bringen wir Unruhe oder Ruhe überallhin mit: unser Geist muß gefestigt und gebildet werden, damit uns Ruhe werde in Unruhen und Frieden inmitten der Waffen. So ruft ihn der Freund zur constantia auf. Sie wird definiert als die rechte, unbewegliche Stärke der Seele, die durch das Äußere und Zufällige weder maßlos erhoben noch herabgedrückt wird. Stärke aber definiert er als die innere Festigkeit, die nicht aus der opinio, sondern aus der recta ratio stammt.[3] Mit constantia hat Scioppius die εὐπάθειαι,

[1] De const. I cap. 18. [2] De const. I cap. 17. [3] De const. I cap. 4.

wie sie Diogenes (VII 115f.) aufzählt, bezeichnet: die der ratio entsprechende innere Gemütsverfassung des Weisen. Auf seine weichlichen Bedenken antwortet dem Lipsius sein Freund: „Es spricht zu dir ein Philosoph, nicht ein Flötenspieler.“ Zwei Punkte sind nun von Bedeutung. Er verwirft die miseratio als die Pusillanimität, die unter dem Druck des fremden Leidens zusammenbricht, erkennt aber im Unterschied zu ihr die misericordia an als die Neigung des Geistes, fremden Mangel oder Bekümmernisse zu erleichtern. Hier berührt er die Streitfrage, welche schon zwischen der strengeren Stoa und den Peripatetikern[1] bestand, und die Scioppius mit besonderem Nachdruck behandelt hat. Epiktet hatte gemahnt, vom Anblick eines Jammernden sich nicht bewegen zu lassen: denke bei dir, daß ihn nicht, was ihm zustieß, quält, sondern die vorgefaßte Meinung desselben; vor allem aber seufze nicht mit. Laelius Peregrinus in seiner interessanten Schrift über Erkenntnis und Besserung der Leidenschaften der Seele von 1598 findet hierin eine unglaubliche Gemütshärte, die den Menschen der Menschlichkeit beraube. Scioppius aber interpretiert dieselbe Stelle des Epiktet im Sinne der Schrift des Seneca de clementia. Hier findet Seneca die Wohltätigkeit und kraftvoll-freudige Unterstützung des Unglücklichen dem Weisen geziemend; Mitleid aber als eine Bekümmernis wegen fremden Leidens muß demselben fern sein; das sind schwache Augen, die beim Anblick eines Triefäugigen überfließen, wie es Krankheit und nicht Fröhlichkeit ist[2], immer mit dem Lachenden zu lachen. Dieser Ansicht vom Mitleid also tritt Scioppius bei. So trat also auch von dieser Seite die Verurteilung des Mitleides an Hobbes und Spinoza heran. Der zweite Punkt betrifft die providentia. Es gab keinen Punkt, der damals in den Niederlanden heftiger umstritten gewesen wäre als die Frage der Providenz, der Gnadenwahl und des ihr verwandten stoischen Determinismus. Lipsius mildert letzteren durch Bevorzugung der römischen Stoa und spricht zwar von der wohltätigen Notwendigkeit, erkennt aber ausdrücklich die Wahlfreiheit an und zieht sich schließlich zurück in die Anweisung: 'Necessitatis non aliud effugium est, quam velle quod ipsa cogat.' Und ebenso hat er in seiner Manuductio ad Stoicam philosophiam die Paradoxa der strengen Stoa, wie die von der Affektlosigkeit und Apathie des Weisen, der Verwerflichkeit des Mitleids und der Verzeihung, mit den Auskunftsmitteln der eklektisch-römischen Richtung abzumildern gewußt. Sein Ideal war das eines christlichen Stoikers. Aus diesem Ideal ging auch seine in vielen Auflagen über Europa verbreitete Politik hervor. Sie baut sich auf die Lehre von den Kardinaltugenden auf. In Lipsius zuerst ist der ganze Zusammenhang der stoischen Moralphilosophie der Anschauung der moralischen Welt zugrunde gelegt worden. Eine zarte und zugleich leidenschaftliche, zur Melancholie geneigte Natur, welche in der Verbindung der Stoa mit dem Christentum ihren Halt fand — so tritt er uns in seinen Briefen entgegen: seine Persönlichkeit stellt er hier als ein höchst Interessantes und Bedeutendes den Zeitgenossen dar. Die Streitigkeiten, in welche seine kirchenpolitischen Ideen ihn besonders mit dem edlen Verteidiger der Toleranz Coornhert verwickelten, haben

[1] Cic. Tusc. IV § 43ff., § 56.

[2] De clem. II 5 und 6.

ihn ins Ausland und in die Arme der Jesuiten getrieben. Auch Daniel Heinsius, der Philolog, Dichter und Historiker, und Gerardus Vossius stehen unter der Einwirkung der stoischen Philosophie.[1]

Die Systematisierung der stoischen Überlieferung über die Affekte und die moralische Lebensführung war nun aber das Werk des Scioppius in seinen Elementa philosophiae Stoicae moralis (1606). Auch in diesem deutschen Philologen waltet die Tendenz der Vereinigung der stoischen Moralphilosophie mit dem Christentum, und auch ihm ist Seneca der Vermittler zwischen diesen beiden. Wohl haben die Paradoxien der stoischen Sekte, „der stärksten und heiligsten", derselben üblen Leumund bereitet, richtig interpretiert steht aber diese Moralphilosophie sowohl mit dem katholischen Glauben als mit den Lehren der anderen vornehmsten Philosophen im Einklang. Stoa und Christentum denken über das höchste Gut einstimmig. Indem Scioppius nun darangeht, den systematischen Zusammenhang des moralischen Lebens von den Affekten an durch ihre Reinigung hindurch bis zu der Ordnung der Pflichten darzustellen, nimmt er seinen Ausgangspunkt in dem sehr wertvollen Gedanken einer allgemeinen Wertlehre, den er einer Stelle des Seneca[2] entnimmt. Die Wissenschaft des moralischen Lebens zerfällt nach dieser in drei Teile: der erste hat die Abschätzung der Lebenswerte zum Gegenstand, der zweite die Herstellung eines angemessenen Verhältnisses des Trieblebens zu diesen Wertbestimmungen, und der dritte die Regeln der Handlungen, welche dem entsprechen. Die Notwendigkeit einer solchen allgemeinen Theorie der Lebenswerte wird von ihm begründet. Was wäre so notwendig, als jedem Ding seinen Wert zu bestimmen? Die Größe desselben abzuschätzen ist die oberste und erste Aufgabe: von hier aus erst kann der Antrieb geregelt werden, welcher der Größe des Wertes entsprechend sein muß. Das Leben kann nur dann mit sich in Übereinstimmung sein, wenn die Handlung sich dem Antrieb nicht versagt und der Antrieb aus dem festgestellten Wert des Gegenstandes entspringt, so daß seine Stärke diesem Werte entspricht. Diese höchst merkwürdige Aufstellung einer obersten Theorie der Lebenswerte für die moralischen Wissenschaften wird nun von Scioppius benutzt.[3] Er stellt eine Tabelle auf, was vor ihm auch andere, wie Laelius Peregrinus getan haben, und der erste Teil seiner moralischen Wissenschaft wird hier bestimmt als Theorie de aestimatione. Der Maßstab der Wertbestimmung wird in dem Prinzip gefunden, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. In diesem Prinzip ist ein Maßstab des bonum, des honestum und der virtus enthalten. Es ist klar, daß die Bestimmung der mittleren Linie des Handelns aus dem Ziel des Lebens bei Aristoteles auf diese Theorie eingewirkt hat.

Der Zeitwert der Schrift des Scioppius liegt dann in der Systematisierung der stoischen Moralphilosophie, welche alle Einzelbestimmungen in sich aufzunehmen suchte, ja einige Ergänzungen vornahm, deren

---

[1] Letzterer hat in seiner Schrift De theologia gentili et origine et progressu idololatriae im 3. Buch, cap. 36 und an anderen Orten über die Affekte gehandelt.

[2] Sen., Ep. 89, 14.

[3] Scioppius, Elementa cap. 119.

Scioppius mit sonderbarem Selbstgefühl Erwähnung tut. Hierbei ordnet er die drei Teile der stoischen Moralphilosophie, die eben angegeben wurden, einem allgemeineren Unterschiede unter, welchen er ebenfalls aus einer Stelle des Seneca entnimmt.[1] Seneca unterscheidet[2] decreta und praecepta. Scioppius definiert diesen Unterschied dahin, daß jene das Leben allgemein regeln, diese die einzelnen Teile des Lebens, die menschlichen Handlungen nach der Verschiedenheit von Ort und Zeit bestimmen. Und so zerfällt ihm nun die stoisch-moralische Disziplin in die decreta, deren oberster Teil von der aestimatio und deren zweiter von der appetitio handelt, und in die praecepta, deren erster Teil die medicina affectuum und deren zweiter die officia zum Gegenstande hat. So entsteht für die Lehre von der appetitio die S. 448 folgende Anordnung.

Dieser Tabelle geht in der des Scioppius die der aestimatio vorher. Wie die systematische Anordnung der Affekte in ihr im ganzen den in den stoischen Einteilungen und Definitionen der späteren Zeit entspricht[3], wurde sie nun für die philosophischen Schriftseller der folgenden Periode ein nützliches Mittel der Orientierung, wenn sie auch uns heute nichts Neues sagen kann. Unter den praecepta waren dann die medicina affectuum und die officia gesondert und bis ins einzelste gegliedert. Und darin lag nun das für die Zeit Nützliche, daß Scioppius in seiner Schrift den großen Zusammenhang bis ins einzelste sichtbar machte, in welchem gleichsam der moralische Gemütsprozeß in seinen Stadien von der stoischen Philosophie aufgefaßt worden war. Als einen solchen Typus der umlaufenden philosophisch-philologischen Literatur dieser Klasse haben wir sie hier besprochen, so wenig bedeutend sie auch, abgesehen von diesem literarisch-historischen Zusammenhang, ist.

Im Jahre 1597 erschienen zuerst die Essays von Bacon und 1605 dann die englische Ausgabe der Schrift De dignitate et augmentis scientiarum, die lateinische 1623. Bacon löst die moralische Wissenschaft los von der Theologie; die sittlichen Ordnungen stehen nach ihm unter einem Naturgesetz; dieses hat sein äußeres Merkmal an dem consensus, innerlich wirkt es als Instinkt und natürliches Licht — alles Sätze, welche aus der Stoa stammen. Der innere Instinkt ist auf Selbsterhaltung und auf Gemeinwohl gerichtet. Die unterscheidende Eigentümlichkeit Bacons liegt nun aber darin, daß er eine Wissenschaft fordert, welche die Verwirklichung der im Naturgesetz geforderten Lebenshaltung durch die Hilfsmittel herbeiführen will, welche in einer neuen Wissenschaft der Menschenkunde enthalten sein würden. Unter die Lücken in den bestehenden Wissenschaften, welche seine Enzyklopädie feststellt, zählt er auch, daß eine Doctrina de cultura animi fehle.[4]

Der erste Teil dieser Theorie soll eine Charakterologie sein. Das Material derselben muß bei Dichtern und Geschichtschreibern aufgesucht werden; unter den letzteren hebt er Tacitus, Comines, Guicciardini her-

---

[1] Scioppius, Elementa cap. 119. [2] Seneca, Ep. 94 und 95.

[3] Vgl. außer Seneca insbesondere Cic. Tusc. IV § 11 ff.; Diogenes VII 110 ff. und Andronicus.

[4] De dign. et augm. scientiarum lib. VII c. 3.

Appetitio:

- 1. naturalis et sine motu, eaque vel:
  - prima, qua inclinamus ad ea, quae ad conservationem nostri pertinent;
  - consequens, qua virtutem seu honestum sectamur: ad virtutem enim, ut ad summum bonum, natura magis inclinamus quam ad conservationem nostri.
- 2. iudicio suscepta et cum motu aliquo, quae commotio est vel:
  - vehementior et sine ratione diciturque pathos vel affectus vel perturbatio, quae dividitur in:
    - principes, quarum aliae nascuntur ex opinione:
      - boni
        - venturi: cupiditas seu libido;
        - praesentis: voluptas seu laetitia.
        - ex quibus oritur aegrotatio seu morbus, ut avaritia, ambitio, mulierositas etc.
      - mali
        - venturi: metus. Hinc oritur offensio seu fastidium sive abhorrentia, ut inhospitalitas, μισογύνεια, μισανθρωπία;
        - praesentis: aegritudo seu tristitia.
    - principibus subiectas, ut:
      - libidini subiectae sive species libidinis: ira, excandescentia, odium, amor etc.;
      - voluptati: delinitio, lactatio etc.;
      - metui: pigritia, terror, timor etc.;
      - aegritudini: misericordia, invidentia, angor, luctus etc.
  - constans et prudens et cum ratione: ὁρμὴ vel εὐπάθεια sive constantia, et dividitur in:
    - principes ut:
      - voluntas: appetitio cum ratione;
      - gaudium: elatio animi cum ratione;
      - cautio: declinatio mali vel etiam incommodi cum ratione;
    - principicus subiectas ut:
      - voluntati: benevolentia, clementia etc.;
      - gaudio: recreatio, hilaritas etc.;
      - cautioni: reverentia seu verecundia, castitas seu sanctitas.

vor. Wie die Agrikultur eine Kenntnis der Verschiedenheiten von Boden und Klima fordert, oder die Medizin eine solche der Körperunterschiede, so muß die Kultur des Geistes gegründet werden auf die Kenntnis der Unterschiede der Charaktere. Der zweite Teil dieser neuen Wissenschaft ist die Doktrin der Affekte in ihren verschiedenen Graden und Formen. Sie sind die Krankheiten der Seele oder die Stürme, die in der menschlichen Seele die großen Unruhen hervorbringen. Aristoteles hat scharf-

sinnig und gut von ihnen gehandelt, aber von seiner Theorie hat er in der Moral keinen Gebrauch gemacht. Bacon lobt die Stoiker, findet aber auch hier, daß die lebensvollen Darstellungen des affektiven Lebens bei Dichtern und Historikern von keiner Theorie noch erreicht worden seien. Bei ihnen vor allem findet sich die Verwertung des Verhältnisses, nach welchem ein Affekt benutzt werden kann, einen anderen zu unterdrücken oder einzuschränken. Wie Jäger sich eines Tieres bedienen, um ein anderes zu jagen. Hierauf beruhe dann auch die Benutzung von Belohnungen und Bestrafungen in der Rechtsordnung: die übermächtigen Affekte von Furcht und Hoffnung können andere schädliche zurückdrängen. So kommt an dieser Stelle Bacon dem Satze des Spinoza ganz nahe, daß ein Affekt immer nur durch einen anderen überwunden werden könne, ohne daß er ihn doch besäße. Der dritte Teil dieser Theorie soll von den Heilmitteln und dem Heilungsprozeß handeln, durch welchen der Mensch sich von den Krankheiten der Affekte zu befreien vermag, und hier hat Bacon schöne Regeln entwickelt und insbesondere die Macht der Gewöhnung, die Aristoteles so schön dargelegt hatte, verwertet. Wie nun auch diese Theorien auf die Stoa vielfach zurückgehen, habe ich früher nachgewiesen.[1] Eine der schönsten populären Schriften über Seelenkunde und Lebensweisheit aus dieser Zeit sind seine Essays. Hier hat er über die einzelnen Affekte, ihre Bedingungen, die inneren Verhältnisse, nach welchen sie in den verschiedenen Charaktertypen zusammenwirken, die geistvollsten Bemerkungen gemacht.

1601 erschien dann die Schrift von Charron, De la sagesse. Wieder tritt uns hier eine Persönlichkeit eigensten Gepräges entgegen, die Kenntnis ihrer selbst und der Menschen zum Geschäft ihres Lebens gemacht hat. Der Schüler Montaignes betont noch stärker die moralische Gebrechlichkeit des Menschen, und doktrinärer als jener hat er die stoischen Lehren von den Affekten, den Mitteln der Befreiung von ihnen und dem Ideal des Weisen verwertet.[2] Auch dies war eine Schrift, welche auf den ganzen Kreis der Gebildeten gewirkt hat.

In allen diesen Schriften, so verschieden sie sonst sind, herrscht eine Form der Anthropologie, und macht sich eine Funktion derselben geltend. Ihren Hintergrund bildet die neue, das ganze weltliche Leben durchdringende Lebendigkeit, welche der im Norden aufgetretene Protestantismus hervorgerufen hatte, und die sich auch Frankreich und den katholischen Niederlanden mitteilte. Die moralischen Ideen erhielten durch diese Bewegung eine außerordentliche Macht. Es entstand das Streben nach einer allgemein gültigen Begründung derselben. Das „Licht der Natur", das die römische Philosophie verehrte, ward in den Lehren der Stoa, im christlichen Idealismus, ja in allen großen Philosophen als ein einmütiges und genugsames gefunden. So fand nun auch hier, wie vorher in den Denkern der südlichen Renaissance, eine neue

[1] Archiv VII S. 46 ff. (oben S. 260 ff.).

[2] Näheres in meiner Abhandlung Archiv VII S. 50 (oben S. 263).

Vertiefung des Menschen in sich selbst, in die letzte Innerlichkeit seines Wesens statt. Das Schema des Verlaufes eines in seiner Autonomie festgegründeten innerlichen Lebens fand man vornehmlich in den Lehren der Stoa von einem teleologischen Zusammenhang der Natur, der Selbsterhaltung, den Anlagen unseres Wesens, in denen sie teleologisch wirksam ist, dem Hineingeraten des Menschen in das Treiben der Affekte und in die Knechtschaft durch sie und endlich der Befreiung des Menschen von ihr durch die Erkenntnis der Lebenswerte. Die Innerlichkeit, die so hier im Norden entstand und auch einzelne französische Kreise beeinflußte, hat als ein weiteres Moment die englische und niederländische Dichtung wie die von Racine bedingt. Auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Lehre von einer unabhängigen geistigen Substanz, welche die Affekte gleichsam nur von außen und vorübergehend zu verwirren vermögen, hat Descartes das Schema der stoischen Moralphilosophie verwertet, Spinoza auf der Grundlage des neuen Monismus, zugleich von anderen Voraussetzungen aus Geulincx.

Wir sahen, wie nun aber die neue Anthropologie allmählich noch eine andere Funktion in der geistigen Kultur auszuüben begann: sie wurde die Grundlage für die Werke, welche ein natürliches System von Recht, Staat und Religion aufzurichten und zur praktischen Geltung zu bringen unternahmen: den Höhepunkt dieser zunächst von den Naturwissenschaften unabhängigen Bewegung bildet Hugo Grotius.

Das an anderer Stelle und unter anderem Gesichtspunkt über Grotius Gesagte[1] bedarf hier folgender Ergänzungen. Grotius geht aus von der Definition des Staates.[2] Er sucht nun in den Rechtsordnungen der Staaten die durch die Natur des Menschen und der Sachen gegebenen und darum notwendigen Begriffe und Sätze des Naturrechts auf. Dieses aber begründet er schließlich auf die Wissenschaft von der menschlichen Natur: denn aus dem Verhältnis der konstanten Züge derselben zu der Natur der Dinge entspringen die natürlichen, allgemein gültigen Bestimmungen über die Ordnung der Gesellschaft. Wie Bacon findet er in ihr zwei einander beschränkende Anlagen. Jedes lebende Geschöpf sorgt von seiner Geburt ab für sich; es strebt sich zu erhalten, vermeidet seinen Untergang und sucht auf, was seine Selbsterhaltung befördert. Es entwickelt sich im Menschen aber auch ein sozialer Trieb; schon die Tiere schränken die Sorge für ihr Eigenleben ein durch die Rücksicht auf ihre Jungen und auf andere Tiere derselben Klasse. In den Kindern zeigt sich früh Mitleid und das Streben, anderen wohlzutun. Mit dem geselligen Trieb verbindet sich Sprache und das Vermögen, allgemeine Regeln zu bilden und ihnen gemäß zu handeln. Hierauf beruhen das

[1] Archiv VII 66—74 (oben S. 276—282).

[2] Lib. I cap. 1 § 14 übereinstimmend mit der bekannten Definition Ciceros, die ihrerseits auf Aristoteles' Politik III 6 beruht.

Recht und die in ihm enthaltenen Vorschriften, fremden Gutes sich zu enthalten, Verbindlichkeiten zu erfüllen, verschuldeten Schaden zu ersetzen, sowie das Prinzip der Wiedervergeltung. Ferner liegt in unserer Natur das Vermögen, Güter und Übel zu bemessen, und die gegenwärtige Lust der Rücksicht auf die Zukunft aufzuopfern. Die so entstehenden Regeln des Lebens sind in ihrer Gültigkeit unabhängig von der Existenz oder dem Willen der Gottheit, weil sie in der Natur begründet sind.[1]

Der Übergang aus diesem Stadium der Begründung einer politischen Wissenschaft auf die Anthropologie in dasjenige, dessen Hauptrepräsentanten Hobbes und Spinoza sind, liegt in einer Anzahl von Dokumenten der Entwickelungsgeschichte von Hobbes vor uns. Er ging von dem Begriff der Staatsräson aus, den Macchiavelli und die venezianischen Politiker entwickelt hatten, und der eben in Richelieu als dem glücklichen Leiter eines großen Staatswesens seine klassische Repräsentation gefunden hatte. In den Wirren der englischen Bürgerkriege entstand ihm der Plan eines neuen Naturrechtes, dessen Mittelpunkt Staatsmacht und Staatsräson sein sollten. Er trat Hugo Grotius entgegen, dem Anhänger der sozialen Richtung des Naturrechts der Fortsetzer der radikalen Doktrin desselben, dem Schüler der Stoa, des Cicero und der römischen Jurisprudenz der Vertreter jenes nackten Machtbegriffes, den zuerst die griechischen Sophisten entwickelt hatten. So formierte er seine ersten Begriffe von der Natur des Menschen und gründete auf sie den ersten Entwurf seines Naturrechtes. Wie er nun aber alle Richtungen des Naturrechtes um sich her auf die vieldeutigen Erfahrungen über die Menschen und die auf sie gegründete Anthropologie sich berufen sah, fand er sich gezwungen, festere Grundlagen für eine wissenschaftliche Seelenlehre aufzusuchen. Er begründete seinen Begriff eines einheitlichen Staatswillens auf den eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs. Seine politische Wissenschaft wurde jetzt eine Dynamik des großen politischen Körpers, sein politisches Ideal das eines sicher funktionierenden mechanischen Systems, und dieses konnte nur gefaßt werden als gegründet in der Erkenntnis des Menschen als eines psychophysischen Mechanismus. So erhielt die Anthropologie die Form der Konstruktion der psychophysischen Erscheinungen aus wenigen Prinzipien nach Gesetzen, welche mechanisch die Beziehungen dieser Erscheinungen regeln, und die höchste Ausbildung fand dieser Standpunkt in der Ethik Spinozas. Der Gegensatz, welcher zwischen dem aristotelisch-scholastischen Dualismus, in welchem Descartes seinen Idealismus der Freiheit zum Ausdruck brachte, und diesem anthropologischen Monismus von Hobbes und

[1] Grotius de iure belli et pacis in der Einleitung und am Beginn des zweiten Kapitels.

Spinoza bestand, wurde dann in Leibniz durch den Gedanken der Entwickelung in den Individuis überwunden. Und wenn Hobbes und Spinoza nur auf die Gleichförmigkeiten des Seelenlebens gerichtet waren, so nahm Leibniz das Prinzip der individuellen Verschiedenheiten von Nicolaus Cusanus, Cardanus und Bruno wieder auf. Die Philosophie dieser Zeit war eine Interpretation aller gegebenen Erscheinungen vermittelst evidenter logischer, mathematischer und metaphysischer Begriffe und Grundsätze. Dies Verfahren sollte die Entscheidung liefern über den Zusammenhang, in welchem das mechanische System der Natur und die psychischen Tatsachen sich zueinander verhalten. Auch die geometrische Methode des Spinoza ist nur in diesem Sinne zu verstehen. Die so für die Interpretation des Seelenlebens entstehenden Grundbegriffe konstruieren die Anthropologie. Und aus dieser folgt das natürliche System der gesellschaftlichen Ordnung.

III.

Die Struktur der Systeme von Descartes, Hobbes, Spinoza und Leibniz und die in ihnen enthaltenen Voraussetzungen der Anthropologie.

Die neue wissenschaftliche Form, welche die Anthropologie in der Zeit der großen Systeme von Descartes, Hobbes, Spinoza und Leibniz annahm, und die Funktion, die sie in diesem Zeitraume ausübte, waren bedingt durch die Voraussetzungen, unter welchen diese Systeme allesamt standen. Die wichtigste dieser Voraussetzungen war die neue mathematische Naturwissenschaft, welche das ganze Denken dieses Zeitraums beherrscht hat. Sie zunächst bestimmte die Form, welche nunmehr die Anthropologie annahm, während dem Material nach dieselbe in den Beschreibungen, Anordnungen und Erklärungen der vorhergehenden Zeit ihre Grundlage hatte. Ferner war die wissenschaftliche Form und Funktion dieser Anthropologie abhängig von der Struktur, welche diesen großen Systemen gemeinsam war. Da das System des Descartes zuerst auf die neue mathematische Naturwissenschaft gegründet ist, so erscheint in ihm zuerst diese neue Struktur. Sie setzt sich aber bei ihm noch nicht fort in die Anwendungen der Anthropologie auf die Geisteswissenschaften, diese vollzogen sich erst in Hobbes, und die volle Ausbildung erreichten sie in Spinoza und in Leibniz; alsdann machte die Struktnr dieser Systeme einer andern Form des systematischen Denkens Platz, seitdem die analytische Methode von Locke ab siegreich vordrang. So stehen Locke und die „neuen Versuche“ von Leibniz an der Grenze dieser Periode und sie leiten hinüber in das Zeitalter der Aufklärung.

I.
Logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung als bestimmend für die neue Struktur.

Ich versuche, die gemeinsame Struktur dieser Systeme darzustellen. Die Begründung der Philosophie schließt in ihnen allen ein doppeltes Moment in sich. Von Galilei ab war mit dem naturwissenschaftlichen Denken das Bewußtsein über dessen Methoden verbunden, und der mathematischen Naturwissenschaft entsprechend wurde die Unterordnung der Erfahrungen in Beobachtung und Experiment unter einfache Verhältnisse mathematischer Gesetzlichkeit in irgendeiner Art von Zusammensetzung dieser beiden Faktoren zum Prinzip der Methode. Indem nun dies Verfahren auf die Erkenntnis des Universums angewandt wurde, entstand die philosophische Methode der Konstruktion der gegebenen Erscheinungen durch logische, mathematische und metaphysische Begriffe und Sätze, welche ihre Evidenz in sich selber tragen. Seit Descartes entstand aber zugleich für diese Systeme das Bedürfnis, die Realität der Erscheinungen, welche nach dieser Methode konstruiert wurden, in irgendeiner Form aus dem von Descartes aufgestellten Prinzip des Bewußtseins abzuleiten. Ich zeige, daß eine solche Ableitung bei Hobbes, Spinoza und Leibniz vorliegt.

Die Grundlegung der Philosophie beruhte auf der Verbindung jener logisch-methodischen und dieser erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise, und diese war dann schließlich abhängig von dem Problem des Verhältnisses der allgemeinen Begriffe zur Erfahrung. Abgetan sind die Allgemeinbegriffe, welche Typen der Wirklichkeit enthalten, wie etwa die von Pflanze oder Tier. Das Problem liegt in den allgemeinen Begriffen, welche analytisch die in allen Erscheinungen enthaltenen gedanklichen Elemente enthalten und die Konstruktion der Erscheinungen ermöglichen — die notiones communes.

In dem System des Descartes, auf dessen frühere Darstellung ich verweise, sind die logisch-methodische und die erkenntnistheoretische Untersuchung, die zunächst getrennt waren, künstlich verbunden durch die Übertragung des Merkmals der Evidenz im cogito sum auf die notiones communes. Das System von Hobbes geht von der Logik aus, welche die formalen Leistungen des Denkens bestimmt, diese ermöglichen mit Hilfe der Zeichen die Konstruktion der Phänomene durch allgemeine Begriffe nach dem Typus des Rechnens. Alsdann wird erkenntnistheoretisch der Gang festgestellt, nach welchem vom Satz des Bewußtseins aus diese Konstruktion vollbracht werden kann. Nach dem hierbei angewandten Verfahren bildet dies System den Übergang aus dem Materialismus zu dem Positivismus. Dieser ist die erkenntnistheoretisch orientierte Erklärung der Wirklichkeit aus den in den Körpern gegebenen

Phänomenen. Hobbes geht mit dem englischen Nominalismus und Bacon davon aus, daß alle Erkenntnis Interpretation der Phänomene durch das Denken sei. Hatte Bacon an dem induktiv-experimentellen Verfahren dessen analytische Bedeutung herausgehoben, so ist nun bei Hobbes Analysis und Synthesis die Methode des erfahrenden Denkens. Philosophie ist ihm die Ableitung der Ursachen aus den Phänomenen und der Phänomene aus den Ursachen (Opp. lat. ed. Molesw. I p. 2). Sonach ist sein System Erfahrungsphilosophie, und seine letzte große Leistung war, wie ich früher nachgewiesen habe, die Ableitung der Kategorien aus der Erfahrung und damit die Rechtfertigung des Empirismus gegenüber der ganzen voraufgegangenen idealistischen Metaphysik. Diese logisch-erkenntnistheoretische Begründung des Systems mußte sich aber zugleich mit der kritischen Lehre des Descartes über den Erkenntniswert der äußeren Phänomene auseinandersetzen. Hobbes hat in seiner Schrift De corpore hinter der Darstellung seiner Logik am Beginn seiner ersten Philosophie (Opp. lat. I 81 ff.) in solcher stillschweigenden Auseinandersetzung mit Descartes sich den Weg von dem Satze der Phänomenalität zu seiner Konstruktion des Wirklichen aus dem Zusammenhang der Bewegungen an körperlichen Teilen gebahnt. Er erkennt den Satz der Phänomenalität an; die äußeren Objekte erscheinen nur als existierend, d. h. außer uns bestehend. Es entsteht so eine doppelte Betrachtungsweise dieser Bilder: nach der einen sind sie die inneren wechselnden Beschaffenheiten der Seele, und nach der anderen wird dasjenige in ihnen Enthaltene, welches ihre Konstruktion möglich macht, als außenwirklich angesehen.

Nun sind sie aber in ihren mathematischen Verhältnissen und den Beziehungen der Bewegungen nach Gesetzen konstruierbar. Die Erklärung vollzieht sich durch die Allgemeinbegriffe von Außensubstanz (Körper) und ihren Akzidenzien, Ursache, Kraft, Quantum, Raum, Zeit, Bewegung, welche in der Sinneserfahrung enthalten sind. Die Phänomene werden durch diese in ihnen enthaltenen allgemeinen Begriffe konstruiert. Da nun eine rationale Theorie irgendwelcher äußeren oder inneren Tatsachen nur durch eine solche Konstruktion der Phänomene unter Voraussetzung der Außenrealität der in ihnen enthaltenen Konstruktionselemente möglich ist, durch dies Verfahren aber alle Wirklichkeit konstruiert werden kann, so ergibt sich hieraus, daß die Wissenschaft von der Objektivität der Außenwelt ausgehen muß; das, woraus sie konstruiert, das System der Bewegungen, das an Korpuskeln stattfindet, erweist sich Hobbes so als Realität. In diesen und den auf sie gebauten anderen Sätzen hat er die erkenntnistheoretische Grundlage des ganzen späteren Positivismus geschaffen. Und aus ihm ergibt sich nun auch die kritische Grenze des Wissens, wie jeder echte Positivismus sie festgehalten hat. Wie man auch über die Vorbehalte von Hobbes in bezug auf die Geltung der christlichen Glaubenssätze denken mag, darin sind seine Worte klar: „Wer den ganzen Mechanismus des organischen Körpers durchschauen würde, und nicht einsähe, daß er von einem Verstand eingerichtet und geordnet sei zu seinen Funktionen, der muß selbst als ohne Verstand erachtet werden“ (Opp. II p. 6). Hier wird die ganze Theorie des Descartes von der teleologischen Begründung des mecha-

nischen Zusammenhanges an die Grenze des Wissens geschoben, dort aber anerkannt.

Und nun ergibt sich ihm hieraus die Aufgabe, aus den Verhältnissen der Bewegungen in Raum und Zeit auch die inneren Wahrnehmungen zu erklären, da sonst eine rationale Theorie derselben ausgeschlossen wäre. Subjekte von Tätigkeiten sind nur unter dem Begriff des Körpers verständlich, und so müssen auch die Bewußtseinserscheinungen, die im menschlichen Körper auftreten, als dessen Leistungen aufgefaßt und aus den in ihm stattfindenden gesetzlichen Verhältnissen der Bewegungen an den kleinen Teilen abgeleitet werden. Dieses sind die Folgerungen, auf welche er den neuen Materialismus gegründet hat, der nun seine Anthropologie beherrscht.

Auch Spinoza geht von dem Satze der Phänomenalität aus. Von diesem aus unternimmt seine philosophische Methode zunächst, wie die des Descartes, eine Grundlegung seines Systems, die der Traktat De intellectus emendatione enthält. Am Beginn der Ethik treten uns dann Definitionen und Axiome entgegen, welche die Konstruktionsmittel der gegebenen Wirklichkeit enthalten. Ich habe nun nachzuweisen versucht, daß die erkenntnistheoretische Grundlegung in dem Traktat De intellectus emendatione dauernd das Fundament der Ethik Spinozas bilden sollte.[1] Ist dies richtig, dann ist auch die Struktur des Systems von Spinoza der des cartesianischen ähnlicher, als bisher angenommen ist.

Das Zeitalter des Descartes knüpft in bezug auf das Problem der Erkenntnis da an, wo der Streit zwischen Karneades und den Stoikern dieses gelassen hatte. Der antike Skeptizismus war durch die drei Denker, die in Toulouse ihre Bildung empfangen haben, Montaigne, Sanchez, Charron, erneuert worden. Und auch das Streben, eine feste Grundlage des Erkennens zu gewinnen, setzte an dem Punkte ein, bis zu welchem die Alten gelangt waren. Der erste durchgreifende Satz war hier, daß die Sinnesempfindung als solche weder wahr noch falsch sei; erst das hinzutretende Urteil enthält Wahrheit oder Irrtum in sich. So konnten die Einwendungen, welche die Skeptiker aus den Sinnestäuschungen hergenommen hatten, als nichtig widerlegt werden. Nach der vierten Meditation des Descartes entstehen unsere Irrtümer daraus, daß unser Wille Entscheidungen der Erkenntnis herbeizuführen tendiert, die über die Grenzen des für ihn zurzeit Entscheidbaren hinausreichen. Nach der sechsten Meditation entstehen dementsprechend die Sinnestäuschungen aus Urteilen, welche einen Irrtum des Denkens einschließen. Descartes hebt die Denkvermittelungen so hervor, daß er als einer der Begründer der Lehre von der Intellektualität der Sinneswahrnehmungen betrachtet werden muß. Hobbes sieht wahr und falsch nur in dem sprachlich ausgedrückten, diskursiven Denken (Opp. lat. I p. 31, I p. 123; princ. et probl. aliqu. geom. c. XII 1, III p. 21; Leviath. de homine c. IV, vgl. Sext. Math. VII 70), und der Irrtum entsteht in der Anwendung dieses Denkens auf die Sinnesempfindungen: 'natura ipsa errare non potest' (Hobbes, Opp. I p. 49 sq.). Sonach fällt die Entscheidung über alle Wahrheit von Sätzen dem Denken zu. Seine Überlegenheit wird noch ge-

[1] Archiv VII S. 88/89, XIII S. 481/482 (oben S. 294 f. und S. 389 f.).

steigert durch die Einsicht in die Subjektivität der Sinnesempfindungen von Farbe, Ton, Geruch und Geschmack, da es durch sein Räsonnement so die unmittelbar gegebenen Qualitäten der Gegenstände in ihrer Subjektivität erkennt und von den Erscheinungen ausscheidet.

Der Traktat Spinozas steht auf diesem Boden. Derselbe findet das Kriterium der Wahrheit (signum) in dem Überzeugungsgefühl, das mit dem klaren und deutlichen Begreifen verbunden ist. Die Idee eines einfachen Gegenstandes muß klar und deutlich sein; denn wenn ein solcher überhaupt aufgefaßt wird, so wird er auch vollständig aufgefaßt. Die Methode der sicheren Erkenntnis muß sonach Konstruktion aus begrifflichen Elementen sein. Ihr Ziel ist der Kausalzusammenhang der Wirklichkeit; aber nicht derjenigen der veränderlichen Einzeldinge, sondern der Kausalzusammenhang der festen und ewigen Tatsachen und der ihnen einwohnenden Gesetze, nach welchen alles einzelne stattfindet und geordnet ist. Suchen wir uns den Sinn der folgenschweren Sätze des Traktats zu verdeutlichen. Der herrschende Begriff desselben ist das singulare aeternum. Es ist Realität, die aber nicht heute ist und morgen nicht mehr ist, sondern immer dieselbe und eindeutig. Im Gegensatz zu dem falschen Allgemeinen der Scholastik, welches die fließende ungefähre Begrenzung einer Klasse von Exemplaren ist, ist dies singulare aeternum in den einzelnen Dingen als ihr Teilinhalt analytisch enthalten und kehrt eindeutig in ihnen wieder.

Und hier entspringt nun auch die Methode und das Ziel seiner Anthropologie. Die von Spinoza aufgestellte Mechanik der Gemütszustände ist ebenfalls Darstellung des Kausalzusammenhangs, in welchem nach Gesetzen die unveränderlichen und eindeutigen Typen der Gemütsbewegungen verknüpft sind. Sie sind enthalten in dem veränderlichen Fluß des Lebens, und sie werden vom Denken aus ihm herausgeholt. Spinoza bezeichnet dann in der Ethik diese festen und ewigen Realitäten, welche in den Einzelwahrnehmungen enthalten sind, als „dasjenige, was allem gemeinsam und wie im ganzen in jedem Teil enthalten ist" (Eth. II prop. 38 ff.). So ist also hier die methodische Formel aufgestellt für eine Anthropologie nach naturwissenschaftlicher Methode in dem Sinne, in welchem das Zeitalter der mathematischen Naturwissenschaft sie bestimmte.

Auch das System von Leibniz hat logisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen seiner metaphysischen Bestimmungen. Es genügt auf zwei Punkte hinzuweisen. Der Unterscheidung der beiden Denkgesetze des Widerspruchs und des Grundes entspricht in dem System von Leibniz die der ewigen und der tatsächlichen oder zufälligen Wahrheiten. Jene haben ihr Merkmal an der Unmöglichkeit ihres Gegenteils. Wenn eine Wahrheit notwendig ist, kann man durch Analyse zeigen, daß sie schließlich zurückgeleitet werden kann auf einfache Wahrheiten, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält; ihre intuitive Gewißheit beruht also auf dem Satz des Widerspruchs (Opp. Erdm. 707). Solche Wahrheiten, welche gelten, unterscheidet Leibniz von den tatsächlichen Wahrheiten, welche in der Erfahrung gegründet sind, Aussage über Existenz enthalten und schließlich auf intuitiv in der Erfahrung Gegebenes zurückgehen. So müssen also die notwendigen Wahrheiten zurückgeleitet

werden können auf erste Sätze, deren Gegenteil unmöglich ist. Soweit sie reichen, ist unsere Erkenntnis klar, deutlich und durchsichtig. Die in der Erfahrung intuitiv gegebenen Tatsachen können nur durch den Satz vom Grunde zur Erkenntnis verbunden werden. Nach diesem ist eine Tatsache nur existierend, eine Aussage nur wahr, sofern sie einen zureichenden Grund hat, kraft dessen sie so und nicht anders ist, wenn uns auch diese Gründe oft unbekannt bleiben müssen. Die Folge der Tatsachen breitet sich durch das ganze Universum aus; die Mannigfaltigkeit der Dinge in der Natur ist grenzenlos. So geht die Zergliederung dieser Folge der Tatsachen in das Endlose. Der Grund dafür, daß ich jetzt schreibe, liegt in einer Unendlichkeit räumlicher Beziehungen von Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit, und aus einer Unendlichkeit innerlicher Neigungen und Dispositionen setzt sich der Bestimmungsgrund dieser Handlung zusammen. Jedes tatsächlich Gegebene, zu welchem ich so zurückgehe, setzt anderes voraus. Ich muß schließlich den letzten zureichenden Grund in einer notwendigen Substanz aufsuchen — in Gott (a. a. O. 707, 8). Und wenn die ewigen Wahrheiten in dem göttlichen Verstande gegründet sind, so muß der zeitliche Zusammenhang der Tatsachen, der in keine Notwendigkeit auflösbar ist, vielmehr den Charakter der Singularität und Zufälligkeit an sich trägt, in dem göttlichen Willen gegründet sein, d. h. in der Wahl der besten unter den möglichen Welten. So geht der Weg von Leibniz durch logische Betrachtungen in die Metaphysik. Diese hat nun vor sich das Problem der Verknüpfung einer unendlichen Mannigfaltigkeit von zeitlich koexistenten und sukzedierenden Dingen nach dem Satze vom Grunde, unter der allgemeinsten Bedingung der notwendigen Wahrheiten. Das von Couturat (Log. d. Leibn., S. 216f.) Dargelegte über die Bedeutung beider Denkgesetze sowohl für das Gebiet der ewigen als der tatsächlichen Wahrheiten ist mit obigem Grundunterschied wohl zu vereinigen.

Ich finde die hier vorausgesetzte Realität einer inneren und äußeren Welt bei Leibniz in einem Brief an Foucher (Leibniz philos. Schriften, Gerhardt 369ff.), der sicher zwischen 1673 und 1676 in Paris geschrieben ist, durch ein an Descartes' Methode angeknüpftes Verfahren begründet. Leibniz ergänzt den Ausgangspunkt des Descartes. Wir wissen, daß wir denken: hieraus muß mit Descartes gefolgert werden, daß wir sind. Descartes hat aber den anderen in der inneren Erfahrung enthaltenen Ausgangspunkt für den Beweis der Existenz von Wirklichkeit übersehen. Dieser geht nun von der Erscheinung des Wechsels und der Veränderung der in uns auftretenden Bilder aus und schließt aus ihm auf die Realität der Außenwelt. Ein Brief über Schwelings Exerc. 1690 (gegen Huets cen. ph. Cartes.), geschrieben um 1691, ist schärfer in dem Tadel der ersten Sätze des Descartes und ersetzt sie durch den Satz, daß das in der inneren Wahrnehmung Gegebene allein intuitiv gewisses Wissen von Realität enthält: dann wird hier ebenfalls unterschieden zwischen dem in der inneren Wahrnehmung gegebenen Wissen vom Ich und dem von der varietas in meinen Vorstellungen. Dies beides ist voneinander unabhängig und gleich ursprünglich. Der Beweisgang, welcher in diesen Briefen angelegt ist, findet sich dann vervollständigt in späteren Arbeiten, besonders in den neuen Versuchen (IV c. 11). Die Bilder drän-

gen sich auf gegen unseren Willen. Sie stehen in einem Zusammenhang, der unter Voraussetzung ihrer äußeren Ursachen Theorien ermöglicht, welche Voraussage und absichtliche Herbeiführung bestimmter Eindrücke gestatten. Endlich stehen unsere Wahrnehmungen mit denen anderer Personen in Übereinstimmung. Reicht auch dieser Beweis nur bis zur Wahrscheinlichkeit, so muß und kann diese uns genügen. So hat Leibniz von Descartes aus den Beweisgang für die Realität der Außenwelt gefunden, den jede neuere Untersuchung nur feiner ausbilden kann.

Diese rohen Grundlinien der logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung des Leibniz müssen hier ausreichen, die Stellung dieser Untersuchungen in seinem System zu bestimmen. Selbstverständlich ist die ganze allgemeine Logik als grundlegend von Leibniz gedacht.

2.

Die Struktur der Systeme und die Funktion der Anthropologie.

Der Mittelpunkt dieser verschiedenen Systeme ist die Konstruktion der Phänomene vermittelst der logischen, mathematischen und metaphysischen Begriffe. Da die mathematische Naturwissenschaft die in den Sinnen gegebenen Erscheinungen zurückführt auf Bewegungen von Teilen der Materie nach Gesetzen und sonach aus der Physik jede Erklärung aus seelischen Kräften ausschließt, so erhielt das psychophysische Problem eine neue Fassung, und es ergaben sich neue Schwierigkeiten für seine Auflösung. Es beherrschte die ganze Metaphysik dieser Epoche. Die verschiedenen Möglichkeiten seiner Auflösung wurden durchlaufen. Keine derselben war dem Beweis wirklich zugänglich. Und so treibt die innere Dialektik, die in diesem Problem enthalten ist, von einem Standpunkt zu dem andern, bis in dem Verlauf von Descartes ab bis Leibniz die wichtigsten Möglichkeiten erschöpft sind. Die Schwierigkeiten, die in einem Standpunkt enthalten sind, treiben über ihn hinaus; aber es ist unrichtig, mit der Schule Hegels anzunehmen, daß sie zum folgenden Standpunkt hinführen. Sie können nach dem von mir angegebenen Prinzip der Mehrseitigkeit der Konsequenzen, im Fortgang von einem Widerspruch innerhalb eines Systems, auf verschiedene Art aufgelöst werden, und die Lebensverfassung der großen philosophischen Persönlichkeiten entscheidet über die Richtung, in welcher dies geschieht. Unter den Problemen, welche diese Systeme zu lösen unternehmen, ist indessen das psychophysische nur eines und wenn nun die Anthropologie hier durchaus von der Metaphysik bestimmt wird, so sind es in jedem dieser Systeme mehrere Sätze, die entscheidend dessen Anthropologie bestimmen.

Die vornehme und stolze Persönlichkeit des Descartes bestimmt sein ganzes System von dessen Ausgangspunkt im Selbstbewußtsein bis zum Abschluß in der großen Gesinnung (générosité), die im guten und angemessenen Gebrauch des freien Willens gegründet ist und die ungeregelten Leidenschaften beherrscht. Dieser Idealismus der Freiheit muß unter den neuen Bedingungen die sittliche Verantwortlichkeit und die Wahlfreiheit zusammendenken mit dem mechanischen Zusammenhang der physischen Welt. Dies geschieht zunächst durch die Unterscheidung der Notwendigkeiten, an welche die Gottheit selbst gebunden ist, und der Freiheit in Gott, kraft deren er aus dem uns unerkennbaren höchsten Zwecke unter den unzähligen Möglichkeiten von Welten eine ausgewählt hat. Ihre Verwirklichung vollzieht sich durch den Schöpfungsakt, durch welchen die Gottheit eine ursprüngliche Verteilung der Materie und Bewegung hervorbringt: aus ihr geht in der Weltevolution unser jetziges Weltsystem hervor. Dieses Verhältnis zwischen Teleologie und Mechanismus im Universum bestimmt denn auch die Physiologie des Descartes; in dem menschlichen Körper sind das Herz als das Zentralorgan der Blutbewegung, die Nerven als Empfindungsorgane, das Gehirn als ihr Zentrum und die Muskeln als die Bewegungsorgane so eingerichtet und zusammengeordnet, daß sie den Zweck des Lebens durch mechanische Mittel realisieren. Das Mittel, welches in diesem Mechanismus des Lebens die zweckmäßige Beziehung seiner Teile untereinander unterhält, sind die Lebensgeister; sie sind Erzeugnisse des physischen Prozesses und unterliegen daher ebenfalls den Gesetzen der Mechanik. So werden sie, während ihr Begriff aus einer panpsychistischen Theorie hervorgegangen war, den Anforderungen einer Mechanik des Lebens angepaßt. Sie werden destilliert aus dem Blute im Herzen, steigen dann durch die Arterien in das Gehirn, verteilen sich in den Nerven, werden den Muskeln zugeführt, alles nach den Gesetzen der Mechanik. So sind die tierischen und menschlichen Organismen zweckmäßig konstruierte Maschinen; vermittelst der Bewegung der Lebensgeister übertragen sie die mechanischen Veränderungen in den Sinnesapparaten mechanisch auf das Gehirn und regen dort, wieder vermittelst mechanisch-gesetzlicher Bewegung, Veränderungen in den Muskeln an, durch welche diese körperliche Maschine auf die Außenwelt reagiert. So wird die Zweckmäßigkeit des Lebens mechanisch realisiert; und auch ohne jede Mitwirkung eines geistigen Prinzips würde ein solcher Körper Eindrücke empfangen, verwerten und zweckmäßig auf sie reagieren.

In dem menschlichen Körper ist nun aber, und zwar in der Zirbeldrüse des Gehirns, die Wechselwirkung desselben als eines zweckmäßig wirkenden Apparates mit der denkenden Substanz hergestellt. Die Würdigung der Annahme, daß in jedem Menschen mit der zweckmäßigen Maschine des Körpers eine freie zur Erhebung über die sinnlichen Passionen bestimmte denkende Substanz verknüpft sei, darf nicht den Schluß aus dem cogito sum zu einseitig betonen. Auf zwei Momenten beruhte vor allem diese Überzeugung: auf dem Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit in unserer Erkenntnis, dann auf der sittlichen Verantwortlichkeit unserer Handlungen und dem Erlebnis der Freiheit, welches dieser großen Persönlichkeit als die sicherste Tatsache

des Bewußtseins erscheint und das die moralische Verantwortlichkeit möglich macht. So liegt hinter jenem scholastischen Schlusse auf die Seelensubstanz tiefer reichend das Bewußtsein der Selbständigkeit und Würde des menschlichen Geistes, wie sie im allgemeingültigen Denken und im freien Handeln sich äußert, und Kant denkt nur in der Linie dieses Idealismus der Freiheit folgerichtig weiter, wenn er die Seelensubstanz als transzendente Hypothese eliminiert, jene echten Grundlagen des Standpunktes aber festhält. Dieses sind nun die metaphysischen Voraussetzungen, welche die Anthropologie des Descartes beherrschen. Die Bewußtseinsstellung des Descartes, welche ihren Ausdruck in seiner Metaphysik findet, bestimmt auch seine Interpretation der seelischen Vorgänge.

Die Anthropologie des Descartes hat so wenig als seine Metaphysik von Spinoza ihre notwendige und folgerichtige Fortentwickelung erhalten. Gewiß gibt es Momente, in welchen eine Fortbildung von dem einen dieser anthropologischen Systeme zu dem andern stattfindet. In andern Punkten aber verhalten sie sich zueinander als verschiedene Möglichkeiten, die anthropologischen Probleme aufzulösen, welche durchlaufen werden, und deren jede ihr eingeschränktes Recht, die Tatsachen zu interpretieren, auch weiterhin behauptet hat. Wie würde Descartes, der Repräsentant eines höchst aristokratischen Bewußtseins von der Autonomie des Menschen, darüber gelächelt haben, wenn ihm Spinozas Ethik als Konsequenz seines Systems wäre vorgelegt worden!

Die Struktur des Systems von Hobbes verläuft äußerlich in seinen Elementa philosophiae nach folgenden Teilen. Die Körper, als die Gegenstände aller Erkenntnis, zerfallen nach Ursprung und Eigenschaften in die natürlichen und die durch den menschlichen Willen zusammengesetzten, und so zerfällt die Philosophie in philosophia naturalis und in philosophia civilis; und da nun die Erkenntnis der ingenia, affectus und mores der Einzelmenschen die Grundlage für die Eigenschaften von Gesellschaft und Staat bildet: so sind Ethik und Politik zu unterscheiden. Das Charakteristische dieser Einteilung ist, daß der Wille als den politischen Körper hervorbringend, den Mittelpunkt der Anthropologie bildet und ihre Funktion vornehmlich in der Begründung der Lehre vom gesellschaftlichen Körper gefunden wird. Näher ergeben sich dann die folgenden einzelnen Abteilungen. Logik, erste Philosophie, welche beide, wie vorher dargestellt, die Erkenntnistheorie einschließen, allgemeine Theorie der Bewegungen und Größen, darauf gegründet Physik oder Lehre von den Naturerscheinungen, Anthropologie, in welcher zu der Konstruktion aus der Gesetzlichkeit der Bewegungen und aus der Physik hinzutritt die Zergliederung der inneren Erfahrungen nach ihrem Zusammenhang und ihren Abhängigkeitsverhältnissen, und endlich auf Anthropologie gegründet Lehre von Gesellschaft, Staat, Recht und Religion. Entsprechend der späteren positivistischen Lehre verbinde sich in jedem folgenden Teil die Hinzuziehung neuer Erfahrungen oder vorher nicht benutzter Erfahrungsbestandteile mit der Deduktion aus dem Früheren. Der innere Strukturzusammenhang des Systems ist bestimmt durch die Ableitung aus den oben angegebenen logisch-erkenntnistheoretischen

Sätzen. Aus diesen folgt als der Zusammenhang der menschlichen Erkenntnis die Erklärung aller äußeren und inneren Phänomene aus den Verhältnissen der Korpuskeln, welche das Universum bilden, nach den gesetzlichen Beziehungen von Raum, Zeit und Bewegung auf Grund einer ersten Anordnung.

Die Anthropologie entsteht durch das Zusammenwirken der Zergliederung der inneren Erfahrungen, welche auf deren Zusammenhang nach Kausalgesetzen gerichtet ist, mit den Schlüssen, die sich deduktiv aus der ersten Philosophie und Physik ergeben. Wie sie die inneren Zustände durch den Begriff des conatus in den Zusammenhang der räumlichen Bewegungen einordnet, habe ich an anderer Stelle dargestellt.[1] Die inneren Vorgänge sind Bewegungen, und zwar Effekte der Bewegungsvorgänge, die am organischen Körper stattfinden. Durch diesen Satz macht Hobbes Epoche in der Geschichte des Materialismus. Nicht die mit inneren Eigenschaften ausgestatteten Massenteilchen sind die Träger der seelischen Vorgänge, sondern diese sind Funktionen des lebenden Körpers.

Der Mensch ist für Hobbes ein System von physischen Teilchen, welchem eine im Herzen zentrierte Eigenbewegung einwohnt, die durch einströmende erregende Luftteilchen unterhalten wird. Dieses System steht unter den beständig wechselnden Einwirkungen der Außenwelt vermittelst der Sinnesorgane, und es paßt den Bedürfnissen seiner Erhaltung vermittelst seiner äußeren Willenshandlungen sein Milieu an. Die räumlichen Bewegungen, welche die Oberfläche desselben treffen, setzen sich um in innere (conatus); so entsteht die doppelte Reihe der Vorstellungsvorgänge und der Gemütsbewegungen, und von diesen aus vollzieht sich wieder die Umsetzung zu der räumlichen Bewegung der Teile des Körpers und den physischen Veränderungen in der Außenwelt. So sind die Vorgänge des Seelenlebens nur vorübergehende Effekte des physischen Systems, welches das Universum ausmacht, — gleichsam Interpolationen in dem großen Text des Buches der Natur. Was in der inneren Wahrnehmung auftritt, ist nur ein Ausschnitt aus dem allgemeinen Bewegungssystem nach Gesetzen, dessen Erscheinung die Welt ist. Und zwar gelangen von den inneren räumlich unmeßbaren Bewegungen, welche im Universum auftreten, nur diejenigen zur inneren Wahrnehmung, welche zur Wahrnehmbarkeit fixiert werden. Der Reflexmechanismus des Descartes ist so durch Hobbes zu der ersten klaren Einsicht in die Struktur des Seelenlebens fortgebildet. Diese Struktur ist der Zusammenhang, in welchem die Leistungen des Seelenlebens untereinander zur Selbsterhaltung des zu psychischen Vorgängen fähigen Körpers zusammenwirken, — gleichsam Morphologie und Physiologie des Seelenlebens.

Weiter ergibt sich aus den Prämissen die erste durchgeführte moderne Theorie des Determinismus. Sie beruht auf der stoischen Doktrin und gibt ihr durch die neue mathematische Naturwissenschaft eine streng wissenschaftliche Begründung. Diese Lehre ist schon in den frühesten Schriften von Hobbes dargestellt (Elements of law, ed. Tönnies

[1] Archiv XIII 445 ff., dazu vgl. Köhler, Archiv XV, in zwei Aufsätzen (oben S. 358 ff.).

cap. I 196ff.). In den späteren ist sie dann systematisch begründet und wird so endlich in dem Streit mit dem Bischof Bramhall ausführlich, beredt und mit einem großen Aufwand von Invektiven und von guten und schlechten Gründen verteidigt (das Nähere Tönnies, Hobbes 160ff.). Von hier aus entspringt für Hobbes die Aufgabe der Anthropologie, den Zusammenhang des Seelenlebens nach Gesetzen aufzuzeigen. Hobbes zuerst ist zu völliger Klarheit über den großen Satz gelangt, daß Gemütsbewegungen nur aufgehoben werden können durch andere Gemütsbewegungen, niemals aber durch eine affektfreie Vernunft. Er zeigt ferner zuerst, wie die Spezifikation der Gemütsbewegungen durch gesetzliche Verhältnisse bestimmt ist. Den Gesetzen der Ideenassoziation, wie sie seit Aristoteles aufgestellt worden waren, gibt er eine originelle Fassung. Sukzedierende Bewegungen sind reproduzierbar auf Grund der durch diese Sukzession gestifteten Verbindungen. In dieses Spiel der Assoziation greift regulierend das Denken ein, welches am Faden des Verhältnisses von Wirkungen, Ursachen und Mitteln, rückwärts und vorwärts verläuft. Diese Theorie der Gesetzlichkeiten des Seelenlebens vollendet sich in dem Satz: Wollen ist nur eine zusammengesetztere Form des Begehrens (Opp. III 48). Und die Anwendbarkeit der Anthropologie auf Lebensführung und Gesellschaftsordnung ist durch den Satz der Stoa und des Telesio vermittelt: Das letzte Ziel aller Begehrungen ist die Selbsterhaltung. Man blickt in das Räderwerk einer Maschine! Denn die Vernunft ist nur dazu da, die in uns wirksamen Antriebe durch die Urteilsbildung über die natürlichen und erfahrenen Werte und ihre Verhältnisse, sowie durch das Räsonnement über ihre Folgen zu regulieren. Sie ist der Rechenmeister, der keine Werte schaffen kann, sondern nur die Rechnung über sie führt.

Aber wie kann nun im Gebiet von inneren Vorgängen, die sich doch einer genauen und objektiven Messung entziehen, aus solcher Rechnung eine Formel und eine Kraft, das Leben zu regulieren und die Gesellschaft zu leiten, entstehen? Die Insuffizienz dieser Anthropologie zur Lösung einer solchen Aufgabe zeigt sich sofort, wenn Hobbes darangeht, die Ordnungen des Staates und der Kirche aus der Natur des von ihm konstruierten Menschen abzuleiten. Die Zurückführung aller menschlichen Gefühle, Neigungen und Handlungen auf das Streben nach Selbsterhaltung, die Ausschließung jeder ursprünglichen sozialen und altruistischen Anlage in unserer Natur, die Betonung von Furcht, Menschenverachtung und Aberglaube unter den Gemütsbewegungen bestimmen seine Konstruktion des Staates und der Gesellschaft. Diese Überzeugungen entstammen nicht einer objektiven Theorie, sondern sind im letzten Grunde der eigenste und tiefste Ausdruck seines Charakters. So verbirgt sich hinter dem Schein logischer Argumente eine impetuose Subjektivität.

Drei Momente wirken in seinem System zusammen. Aus dem Inneren seiner Person, wie sie auf Reisen, an Höfen und in der Beobachtung der politischen Wirren sich geformt hatte, kam seine tiefe Misanthropie, argwöhnisches furchtsames Mißtrauen und der lebhafte Wunsch nach einem ruhigen und gesicherten Lebenszustand. „Glück ist nur der beständige gute Erfolg in den von uns begehrten Dingen. Solange wir

leben, gibt es keine beständige Seelenruhe; denn das Leben selbst ist Bewegung und der Mensch kann so wenig ohne Begier, Furcht und andere Leidenschaften leben als ohne Empfindung" (Opp. III 50). Das zweite Moment lag in dem Charakter der neuen großen Staaten; sie mußten Menschen von ganz verschiedener Abstammung, Sitte und Rechtsgewöhnung zusammenzwingen; sie strebten die bestehenden organischen Verbände sich zu unterwerfen, unter ihnen vor allen die Kirche; sie waren einerseits genötigt mit den Eigeninteressen zu rechnen und andererseits von dem Streben geleitet, die Souveränität voll und ganz zur Anerkennung zu bringen. Das dritte Moment war die einseitige und hartnäckige Energie in der Anwendung der neuen mechanischen Grundvorstellungen: sie führte zur Verneinung jedes Unterschiedes geistiger Tatsachen vom Naturmechanismus. Eben daraus, daß diese drei Gedankenmassen in denselben konstruktiven Zusammenhang von Körperlehre, Anthropologie und Staatslehre einzugehen fähig waren, entstand der innere logische Zusammenhang dieses Systems.

Die metaphysische Grundlehre Spinozas von der unendlichen vollkommenen Natur, welche von Gott nicht unterschieden ist, ist nicht aus Descartes abgeleitet, sondern, wie sie uns gleich im ersten Dialog fertig entgegentritt, ist Spinoza getragen von der monistischen Bewegung der Renaissance: insbesondere erscheinen als die Vorgänger seines Monismus Telesio, Giordano Bruno und in einigen Hauptpunkten Hobbes, und zwar stehen alle drei sichtbar unter dem Einfluß des antiken Naturalismus, wie derselbe in den vorsokratischen Schriften über die Natur, in der Stoa und in Lucrez ausgebildet ist. Eben um diese Zeit vermittelte eine höchst umfangreiche und unter den Gebildeten verbreitete Literatur diese Überlieferung. Und den Einfluß dieser Traditionen verstärkten nun die in der Renaissance selber wirksamen Kräfte. Der Gegensatz gegen die mittelalterliche Weltverneinung fand seine metaphysische Konsequenz in der Leugnung einer transzendenten Ordnung: war doch diese im letzten Grunde Ausdruck jener Weltentsagung. Und das Evangelium von der unendlichen und vollkommenen Natur war der Ausdruck der Weltfreudigkeit und des Bewußtseins der Zugehörigkeit zur Natur. Dieser Geist der Renaissance lebt in Telesio (vgl. z. B. a. a. O. IX S. 363) ganz wie in Spinoza, und ich habe zu zeigen versucht, wie eine so direkte Übereinstimmung zwischen einzelnen Stellen beider Denker besteht, daß die Lektüre des Telesio für Spinoza dadurch wenigstens für die Zeit der Ausarbeitung der Ethik sehr wahrscheinlich wird. Und Spinozas religiöser Affekt gegenüber der allwirkenden Natur war in Denkern dieser neuen Bewegung wie Giordano Bruno vorbereitet.

Aus dieser Anschauung von einer allwaltenden göttlichen Natur ergab sich nun die Determination aller einzelnen Veränderungen durch den Zusammenhang des Ganzen, aus dieser aber folgte die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen. In dieser Weltanschauung ist kein Raum für Zufall oder Freiheit. Eine lückenlose Ordnung verbindet im ganzen Universum Ursachen und Wirkungen zu einem Zusammenhang, dessen logische Repräsentation der Erkenntniszusammenhang ist. Diese Lehre Spinozas war nicht nur in Hobbes enthalten, sondern drang auf

Spinoza aus einer vielverbreiteten Literatur ein. Besonders Ciceros Schrift de fato und Seneca brachten jedem Gebildeten den stoischen Determinismus nahe. Lorenzo Valla de libero arbitrio (1493) hatte zuerst ihr Verständnis den Zeitgenossen vermittelt; selbst in Deutschland hat Melanchthon in seinen Lehrschriften die fatalis necessitas der Stoa und die Verteidigung derselben durch Valla ausführlich dargelegt und bekämpft. Stoisierende Schriftsteller für die Gebildeten, wie Lipsius, Montaigne, verbreiteten die Kenntnis derselben Lehre. In dieser ganzen Tradition gelangen die stoischen Argumente zur Geltung, welche auch für Spinoza bestimmend waren. Die Stoiker erklären das Auftreten einer Veränderung ohne zureichende Ursache für logisch so unmöglich als das Entstehen eines Etwas aus dem Nichts (Plut. de fato und Alex. de fato), dieselbe logische Unmöglichkeit ist im dritten Axiom Spinozas ausgesprochen. Die Stelle des Cicero de divin. I c. 55, von dem 'ordo seriesque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat' berührt sich mit Eth. prop. 23, Opp. I de emendat. p. 30 über ordo seriesque causarum. Alexander de fato erklärt: träte ein Vorgang im Weltall auf, ohne im Kausalzusammenhang desselben begründet zu sein, so wäre die Einheit des Weltganzen zerrissen, und in Spinozas Abweisnug der Freiheit als eines imperium in imperio ist dasselbe Argument enthalten.

Der Pantheismus Spinozas erhielt nun seine unterscheidende und ganz originale Gestalt, und die Anthropologie des großen Denkers empfing ihre weitere Begründung durch die Unterordnung des Menschen unter den Begriff eines Modus an der Substanz und den aus der Attributenlehre abgeleiteten Parallelismus von Körper und Geist in diesem Modus. Noch in dem Traktat war die Annahme, daß die eine Substanz unendlich viele Attribute hat, unter ihnen Denken und Ausdehnung, und daß diese beiden aufeinander wirken. In der Schrift de intellectus emendatione wird ebenfalls noch ein Wirken von Denken und Ausdehnung aufeinander angenommen. Diese natürliche Voraussetzung wurde von dem Okkasionalismus erschüttert; eben nun in den Jahren der Ausarbeitung der Ethik erschienen einige Schriften desselben, welche die Schwierigkeiten der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist darlegen. So 1661 Louis de la Forge traité de l'âme: hier wurden die Schwierigkeiten vorgelegt, das Problem ward aber nur durch die Annahme eines einzigen anpassenden göttlichen Willensaktes aufgelöst. Dann stellte Cordemoy in seinen dissertations philosophiques die Schwierigkeiten mit höchster Klarheit dar und schloß die Wechselwirkung aus (diss. V p. 73—81). 1666 erschien nun Geulincx, Ethica: sein Argument aus der Konstanz der Bewegungsgröße war vor allen das stärkste. Indem Spinoza nun ebenfalls die Wechselwirkung von Geist und Körper ausschloß, entstand nach der Struktur seines Systems die Lehre von dem Parallelismus des physischen Mechanismus des Universums und der seelischen Repräsentation desselben. Wie verschiedene Ausgangspunkte zu dieser Lehre hinführten, mag ein Satz aus der brevis explicatio mentis des Henricus Regius zeigen (1657). Gehe man davon aus, daß cogitatio und extensio Attribute seien, welche bestimmten Substanzen einwohnen, so könne die mens als ein Attribut, das demselben Subjekt wie die Ausdehnung einwohne, aufgefaßt werden. Und endlich lag auch in dem erkenntnis-theo-

retischen Problem ein Motiv, das Spinoza auf seine Lehre vom Parallelismus führte.

Die so entstehende neue Metaphysik Spinozas begründet seine Anthropologie, und diese ist dann nicht nur die Grundlage einer Gesellschaftslehre wie bei Hobbes, sondern aus ihr geht auch ein anderer genialer Wurf in der vergleichenden Religionswissenschaft hervor: die tiefsten Probleme derselben werden hier durch die neuen anthropologischen Begriffe aufzulösen unternommen. Zugleich tritt uns hier ein neuer Typus der Verbindung der Affektenlehre mit der Theorie der Lebensführung entgegen, welcher auf die größten Köpfe bis zur Gegenwart Einfluß geübt hat. Dieser Zusammenhang ist so eng, daß ich vorziehe, die Anthropologie des Spinoza erst in diesen ihren großen Beziehungen an späterer Stelle vorzustellen. Sie ist die höchste Form der von Telesio, Descartes und Hobbes geschaffenen neuen Lehre vom Menschen. Der zentrale Begriff der Anthropologie des Jahrhunderts war der Mensch als ein sich erhaltendes psychophysisches System, in welchem das Milieu Bilder, Assoziationen, Denkvorgänge, Hinwendung, freudigen Affekt, andererseits Abwendung, das Spiel der Leidenschaften und die geistige Arbeit der allmählichen Herrschaft über dieselben hervorruft und das dann dementsprechend auf sein Milieu reagiert. Dieser Zentralbegriff ist von Spinoza vollendet worden.

Die Struktur des Systems von Leibniz ist darin mit Descartes, Hobbes und Spinoza konform, daß logische und erkenntnistheoretische Einsichten die Voraussetzung der Metaphysik sind, die Anthropologie metaphysisch begründet ist und in dieser dann die Voraussetzungen für die Geisteswissenschaften enthalten sind: welchen nun auch die Ästhetik mit klarem Bewußtsein solcher Prinzipien unterstellt ist. Die Metaphysik selbst hat freilich eine ganz neue Struktur, durch welche sie sich den modernen Begriffen über eine solche Wissenschaft annähert. Leibniz war auf die Einheit der griechischen Anschauungsweise, wie sie sich in Platon und Aristoteles zusammenfaßt, mit einem gereinigten Begriff des Christentums und mit dem naturwissenschaftlichen Geiste gerichtet. Dies war der Ausdruck seiner Universalität, welche alle geschichtlich lebendige Kraft sich assimilierte. An mehreren Stellen hebt er hervor, wie er stets nur aufsucht was er billigen kann. So war sein Bemühen darauf gerichtet, die Naturbegriffe mit denen zu verknüpfen, welche die geistige Welt verständlich machen.

Er bewirkte aber diese Verbindung durch eine metaphysische Konzeption. Die Monaden, als die unzerlegbaren, sonach unräumlichen Lebenseinheiten, können nur nach der Analogie des Geistigen gedacht werden; so sind sie einerseits der Grund der Erscheinung der Materie und ihrer mechanischen Ordnung, und sie erzeugen andererseits in ihrer Entwicklung aus sich die höchsten geistigen Leistungen. So wird in diesem System die Psychologie zum Mittelpunkt des Weltverständnisses, sofern jede Realität nach Analogie der Geister gedacht werden muß, und damit entsteht eine neue Stellung zu dem psychophysischen Problem, welches damals das metaphysische Denken beherrschte und die Anthropologie bestimmte. Die physische Welt ist das Phänomen der geistigen,

und der Mensch ist eine Verbindung von Monaden, in welcher diejenige regiert, welche die Trägerin der geistigen Lebensäußerungen ist. Diese war die letzte unter den möglichen Stellungen, welche das Denken des 17. Jahrhunderts zum psychophysischen Problem einnehmen konnte. Die Universalität von Leibniz spricht sich dann darin aus, daß er den Versuch unternahm, die Mechanik des Universums mit der Anschauung der in ihm verwirklichten Werte, den gesetzlichen Zusammenhang in einem Ganzen mit dem Selbstwert und der freien Macht einer Person, wie sie nun nach Anerkennung strebte, zu versöhnen. Die mechanischen Prinzipien haben Anwendbarkeit auf die ganze Wirklichkeit, und zwar können alle Phänomene der körperlichen Welt mechanisch oder durch die Korpuskularphilosophie erklärt werden (Leibniz an Arnauld $\frac{28. \text{ XI.}}{8. \text{ XII.}}$ 1686. Gerh. Phil. II 73). Aber in der letzten Analyse der Prinzipien der Physik und Mechanik findet sich, daß man diese Prinzipien nicht durch die bloßen Modifikationen der Ausdehnung erklären kann: die Natur der Kraft erfordert ein Mehreres (ebenda S. 78). Wie man eine Maschine am besten deutlich macht, wenn man den Zweck aufweist, dem ihre Teile dienen, so wird auch das Wie des Zusammenhanges des physischen Mechanismus deutlicher durch den Rückgang auf den Begriff des Zweckes (Gerh. Phil. IV. 339).

Hier entspringen die Gedanken, welche noch Kant bestimmten. Die organische Welt bedarf einen Erklärungsgrund, der die Form und den Zusammenhang des Ganzen begreiflich macht, und die geistige Lebenseinheit fordert darüber hinaus einen Erklärungsgrund für die einheitliche Spontaneität ihrer Lebensäußerung. Endlich floß aus dieser universalen Richtung das Streben, das Universum als einen inneren Zusammenhang zu erfassen, dessen Glieder stetig ineinander übergehen. So war seine größte philosophische Konzeption die Aufstellung der Prinzipien, welche in allen Gebieten der Wirklichkeit herrschen und diese untereinander zu einem Ganzen verknüpfen. Im besonderen war die Aufstellung des Prinzips der Kontinuität von unermeßlicher Wirkung bis zu den Zeiten Herders, Goethes und Hegels. Dieses aus mathematischen Betrachtungen bewiesene Prinzip wird nun in der Form einer metaphysischen Doktrin zum Ausdruck gebracht. Er verlegt den Erklärungsgrund für die Eigenschaften der organischen und der geistigen Lebenseinheit in ein Prinzip der Form. Er vollzieht eine metaphysische Generalisation, nach welcher dieses Prinzip allen letzten Bestandteilen der Wirklichkeit einwohnt, so daß es in jedem derselben eine Fähigkeit unendlicher Entwicklung zur Folge hat. Er verlegt dann die Verbindung dieser Entwicklungseinheiten in eine ursprüngliche Anordnung, auf Grund deren sie sich ohne physischen Influx aufeinander beziehen zu einem harmonischen Ganzen. Wenn für Descartes das starre Auseinander mechanischer Gesetzlichkeit im Raum und die lebendige Innerlichkeit des denkenden Geistes getrennte Welten waren, so breitet sich für Leibniz über das ganze Universum die Abstufung aus, die von dem Unbewußten emporführt zur Helle des Bewußtseins: alles harmonisch zu einer Einheit verbindend durch Entwicklung und Kontinuität.

Von dem Walten dieses Prinzips der Kontinuität ist er so fest

überzeugt, daß er da, wo zwischen Klassen von Wesen Übergänge und Vermittelungen zu fehlen scheinen, ihre Auffindung als sicher voraussagt. Dieser große Gedanke war höchst wirksam, die Evolutionstheorie vorzubereiten, wenn auch Leibniz selber vor ihr haltmachte. Aus den vulkanischen Erscheinungen schließt er auf einen ursprünglichen Zustand unseres Planeten und auf die Gestaltung seiner Oberfläche durch den fortschreitenden Prozeß ihrer Erkaltung. Er trat ein für die Erkenntnis der Versteinerungen als der Reste älterer Lebewesen, und so wurden ihm diese zu Zeugnissen der Erdgeschichte. Keine Kluft zwischen einer toten Materie und dem organisierten Körper besteht für ihn: denn dieser ist ihm ein natürlicher Automat, der nur den künstlichen unendlich überragt, denn er zeigt auch in den nur dem Mikroskop zugänglichen Teilen noch feinste Strukturen und Gliederungen. Dieser vorausschauende Geist rüttelt an der starren Systematik des Tier- und Pflanzenreiches; vielleicht daß in irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Ort des Universums die Arten der Tiere der Abwandlung mehr unterworfen sind oder waren oder sein werden, als dies gegenwärtig bei uns der Fall ist. Und von dem Universum selber sagt er: „Erwäge ich alles, so glaube ich, daß in dem Universum die Vollkommenheit beständig zunimmt." Wie eine Pflanze oder ein Tier hat es die Tendenz zu einem Zustand der Reife, aber im Unterschied von diesen erreicht es dieselbe nie, geht aber auch nie zurück, altert niemals. Dem entspricht vollständig, daß er die Vorstellung von einem Kreislauf der Dinge verwirft, denn „die Seligkeit verlangt einen beständigen Fortschritt zu immer neuen Freuden und Vollkommenheiten".

In einem merkwürdigen Fragment (ungedruckt und vielleicht zwischen 1676 und 1686) stellt er ein Axioma perfectionis auf und unternimmt dessen Verträglichkeit mit dem Prinzip der Erhaltung der Kraft nachzuweisen. Im Philosophieren gehe ich davon aus, daß etwas existiert; daher muß es, da nichts ohne Grund ist, einen Grund geben, warum das Etwas eher (potius) existiert als das Nichts, und der Grund muß in der res necessaria liegen. Diese Ursache erwirkt weiter, daß das „Mehr" (plus) eher (potius) als das Weniger (minus) ist, und hieraus geht hervor „mein großes Axiom der Vollkommenheit": 'ut maxima prodeat realitas quae haberi potest'. Realität ist nun zu schätzen nach der Menge, Mannigfaltigkeit und Ordnung der Dinge. In der Menge ohne die Mannigfaltigkeit wäre darum keine hinreichende Realität, weil diese nicht nur nach der Materie, sondern auch nach den Formen abzuschätzen ist. Und unter mehreren schlechthin Ähnlichen reichte eines aus, damit nicht den übrigen der Platz weggenommen würde. Die Ordnung aber in der Mannigfaltigkeit liefert eine gewisse Einheit in der Vielheit. So bezieht sich alles möglichst aufeinander und geschieht mit höchster Vernunft. Es kann hiernach kein Vakuum geben, und da die sprunghafte Veränderung eine Art von Vakuum oder Hiatus wäre, muß die Veränderung nach dem Gesetz der Kontinuität stattfinden. „Immer dieselbe Quantität von Aktion und Kraft erhält sich, nämlich die größtmögliche": „aber der Grad der Vollkommenheit ist nicht immer derselbe: dies darf nicht sein, weil sonst keine Veränderung stattfinden könnte, da sie nicht einem Zweck zustreben würde; immer also strebt die Welt nach größe-

rer Vollkommenheit und sie lernt immer vollkommener ihren Urheber auszudrücken, indem sie sich entfaltet (evolvendo), 'neque involutiones evolutionibus aequipollent'.

Ein anderes Fragment (ungedruckt) schließt im Einverständnis mit früher Erwähntem den Kreislauf der Dinge aus, sonach die regierende Anschauung des Altertums. „Viele Ansichten vom Weltganzen lassen sich durch die Betrachtung des Weltbesten widerlegen, wie wenn jemand behauptet, daß in der Welt immer dasselbe bleibt, nur mit dem Unterschiede, daß, was für jetzt hier aufhört, anderswo entstehe, oder wenn jemand wenigstens irgendeine begrenzte Periode annimmt, nach welcher alles Frühere in seiner früheren Ordnung wiederkehrt. Daß dies falsch sei, erweist sich daraus, daß Gott auf diese Weise keinen Zweck in seinem Schaffen haben würde; denn wozu findet eine Veränderung derart statt, daß alles wie vorher wäre? usw."

Eine Anschauung von unermeßlicher Tragweite! Sie sollte Naturanschauung, Anthropologie und Geisteswissenschaften umgestalten. Sie sollte insbesondere einen ganz neuen Zusammenhang zwischen den beiden letzteren erzeugen; indem sie das Prinzip der Entwicklung in der Anthropologie zur Geltung brachte, ermöglichte sie hierdurch das geschichtliche Bewußtsein innerhalb der Geisteswissenschaften.

Ein zweites Moment von der größten Bedeutung wirkte aus der Metaphysik von Leibniz in seine Anthropologie — das Prinzip der Individualität. Fassen wir zunächst seinen historischen Ursprung ins Auge. Aus dem Verhältnis der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine waren die Ideen oder substantialen Formen hervorgegangen. Indem das 16. Jahrhundert von der Anschauung des Universums und des Verhältnisses vom Ganzen zu den Teilen ausging und den Eigenwert der Mannigfaltigkeit in diesen Teilen heraushob, entstand in Nicolaus von Cusa, Cardano, Giordano Bruno und anderen das lebendige Gefühl für die Bedeutung der varietas rerum in dem göttlichen Weltzusammenhang sowie für den Eigenwert des Individuums. Leibniz ist nun auf das tiefste und nachhaltigste von dieser Richtung der Renaissancephilosophie ergriffen. Sie entsprach seinem ganzen Lebensgefühl. Schon 1663 gab er dem in seiner Disputatio de principio individui Ausdruck. Hier knüpfte er an scholastische Formeln an. Die mittelalterlich realistische Voraussetzung, daß das Universale einen höheren Grad von Realität als das Singulare habe, unter der auch Spinoza stand, wurde von ihm verneint: das Individuum ist ein ens positivum, das durch ein Negatives nicht konstituiert werden kann: 'negatio non potest producere accidentia individualia'. Die Konsequenz dieser Lehre ist, daß das Universum selbst ein 'singulare' ist, welches unter notwendigen Wahrheiten steht, aber in seiner Tatsächlichkeit die Verwirklichung eines bestimmten Falles der in jenen allgemeinen Wahrheiten enthaltenen Möglichkeiten ist. So weit ist hier Leibniz ganz modern, der großen Intention von Goethe und Schopenhauer nächstverwandt, und nur die theologischen Formeln, welche die Wahl dieses Falles aus den Möglichkeiten ausdrücken, müssen als die vergängliche Hülle dieser großen neuen Anschauung von der Singularität und Individualität des Universums angesehen werden. Nur eine Hülle! Denn der gottgesetzte Zweck ist ja nach

den vorher angegebenen und vielen anderen Stellen zu bestimmen als Individuation, welche die größtmögliche Verwirklichung aller Formen und Stufen individualen Daseins enthält: Gedanken, welche den höchsten Ertrag der Renaissance, ihre Bejahung des Lebens und ihre varietas rerum darstellen.

Bei Leibniz selber aber lag die neue Weltanschauung noch in den Banden der metaphysischen Doktrin. Für ihn ruht die Möglichkeit der Entwickelung und diese selbst nur in den Elementen des Wirklichen — den Monaden; wogegen die Formen der organischen Natur in harter Abgeschlossenheit verharren. Zwischen den Monaden selber besteht kein influxus physicus. Jede derselben repräsentiert an einem bestimmten Standort das Universum: sie ist eine Substanz, die in sich Gehalt und Regel ihrer Entwickelung trägt. Und die Klassen und Arten, die das Universum enthält, sind nicht verbunden durch eine reale Entwickelung; sondern nur durch eine Stufenfolge der Werte, die der aristotelischen analog ist.

So zeigt auch die Psychologie von Leibniz ein Doppelantlitz. Sie ist getragen von den großen Gedanken der Individualität und ihres Eigenwertes, der Entwickelung, welche in der geistigen Lebenseinheit nach einem in ihr liegenden Gesetz die Abfolge ihrer Zustände erzeugt, und des Prinzipes der Kontinuität, und ausgehend von diesen Prinzipien macht sie Epoche im Entwickelungsgang der Psychologie. Und in der Funktion der Psychologie für die Geisteswissenschaften findet zugleich ein großer Fortschritt statt. Das starre natürliche System wandelt sich so, daß Leibniz die geschichtliche Weltanschauung vorbereitet. Wie nun aber die Lebenseinheit keine Anstöße von außen empfängt, welche neue Inhalte vermitteln, geht die große Beziehung eines struktruierten Seelenlebens zum Milieu verloren, und die Entwickelung fällt in die bloße Form der Aufklärung dessen, was die Lebenseinheit enthält.

Wir wenden uns nun zu den näheren Bestimmungen dieser neuen Anthropologie. Diese müssen zunächst an den metaphysischen Begriff der Monade angeknüpft werden. Der Mensch ist ein Aggregat von Monaden. Das Verhältnis der herrschenden Monade, welche der Träger der geistigen Lebensäußerung ist, zu denen, welche den Körper bilden, und von denen einige beständig aus ihm aus oder in ihn neu eintreten, wird durch den Begriff der prästabilierten Harmonie gedacht. Körper und Seele sind zwei Uhren, die weder durch einen Mechanismus so verbunden sind, daß der Gang der einen den der andern regelt, noch von außen durch das Eingreifen einer Person beständig aneinander angepaßt werden: vielmehr ist das Verhältnis so eingerichtet, daß die Vorgänge einander korrespondieren. Der Willensimpuls und die Bewegung des Armes entsprechen einander nur durch diese ursprüngliche Einrichtung. In dieser künstlichen unfruchtbaren Theorie macht sich sogleich die verhängnisvolle Einwirkung des Ausschlusses des physischen Influxus in einem System in sich geschlossener geistiger Einheiten geltend. Die Monade, welche der Träger der Bewußtseinstätigkeiten im Menschen ist, bestimmt nicht die anderen, aus denen der Körper zusammengesetzt ist: sie ist herrschend, weil ihrer Verfassung bei der ur-

sprünglichen Anordnung jene übrigen angepaßt worden sind. Es wird sich zeigen, in welchem Umfang den influxus physicus die logischen Beziehungen zwischen den Teilen des Universums zu repräsentieren vermögen. Das Seelenleben ist weiter die Funktion einer Monade. Es ist bestimmt durch deren Eigenschaften. Unter diesen ist die erste, daß sie eine Krafteinheit ist. Worin immer ihre Handlungen bestehen mögen, so wird sie zu solchen nicht erst durch Übertragung von außen befähigt, sondern besitzt in sich selbst den Grund zu Handlungen. Substanz ist ein der Handlung fähiges Wesen (Erdm. 717). „Wir teilen unserem Geiste eine ihm einwohnende Kraft zu, Handlungen hervorzubringen, die in ihm selbst gegründet sind" (Gerh. Phil. IV 510). Eine solche Krafteinheit, nicht eine Verbindung solcher, ist die menschliche Seele. Leibniz hat jederzeit den herkömmlichen Beweis der idealistischen Philosophie für ihre einheitliche, unräumliche Natur angenommen, nach welchem die Verbindung der Sinneseindrücke zu der Einheit des Objektes oder des Urteiles nur unter dieser Bedingung möglich ist.

Diese Krafteinheit wird nun von Leibniz mit einem aristotelischen Ausdruck als Entelechie bezeichnet. Er nennt Entelechie die Monade, sofern sie Autarkie in sich trägt: diese macht sie zur Quelle ihrer inneren Handlung und gleichsam zu einem unkörperlichen Automaten (Erdm. 706, womit Hobbes zu vergleichen). Er schließt aber aus dem Begriff der Entelechie jede Annahme eines ruhenden Vermögens aus, er bedient sich vielmehr des Hobbesschen Begriffes vom conatus: sie ist eine Kraft, deren Aktion erfolgen muß, wenn nichts sie hindert (Erdm. 526). Alle Entelechien oder Monaden müssen nun mit Perzeption begabt sein; dies folgt für Leibniz daraus, daß die Perzeption nichts anderes ist als der Ausdruck der Vielheit in der Einheit ('expressio multorum in uno') (Gerh. Phil. II 311). Sind aber die Entelechien von Perzeption begleitet, so sind sie Seelen (Erdm. 250). Wir müssen alle Monaden als unteilbar, sonach als unräumliche Einheiten durch eine Nachahmung des Begriffs, den wir von den Seelen haben, verstehen, also nach deren Analogie. Wieder geht er von Hobbes aus; auf der niedrigsten Stufe ist die seelische Aktion noch nicht fixiert, da hierzu das Gedächtnis gehört. Perzeption ist der vorübergehende Zustand einer Monade, die in sich schließt und repräsentiert eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, d. h. in der einfachen Substanz. Die Perzeption und was von ihr abhängt kann nicht aufgeklärt werden durch Begriffe der Mechanik: denn dies würde heißen durch Figuren und Bewegungen (Erdm. 706). Sie ist die ursprünglichste Tätigkeit der Seele und als solche noch nicht zu deutlicher Merklichkeit gebracht. Ein Geräusch, das wir perzipieren, aber nicht beachten, wird durch eine kleine Zunahme apperzipierbar. Dies beweist, daß das noch unbeachtete Geräusch eine Veränderung in der Seele bewirkt hat, da sonst eine kleine Vermehrung nicht die Merklichkeit derselben herbeiführen könnte (Erdm. 233).

Nach dem Prinzip der Individuation, nach welchem das Weltganze in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen gegliedert ist, muß sich nun die Differenzierung in der Innerlichkeit des einzelnen Individuums fortsetzen. Jede Monade oder Krafteinheit erzeugt in sich eine Mannigfaltigkeit von Perzeptionen [Erdm. 706]. Diese unendliche Diffe-

renzierung der Perzeptionen aber besteht in der Verschiedenheit ihrer Inhaltlichkeiten. Jede Perzeption repräsentiert nach ihrem Begriffe als Ausdruck der Vielheit in der Einheit ein mannigfach gegliedertes Objekt [Gerh. Phil. II 317, Erdm. 706]. So ist die Monade in der bunten und überquellenden Fülle ihrer Perzeptionen nicht nur eine ganze Welt im kleinen, sondern trägt in ihnen auch zugleich das Bild des ganzen Universums in sich; sie ist gleichsam sein lebendiger Spiegel. Nur spiegeln die Monaden nach dem ihnen immanenten Prinzip der Differenzierung die Welt auf verschiedene Weise. Wie sich etwa ein und dieselbe Stadt dem Beschauer je nach seinem Standpunkt verschieden darstellt [Gerh. Phil. IV 434; Erdm. 184, 187]. Dies schließt aber zugleich ein, daß die Perzeptionen in der Monade nach den Graden ihrer Deutlichkeit unendlich abgestuft sein müssen, und daß es also eine Unzahl unmerklicher Vorstellungen in ihr geben muß. Denn die Perzeption, die wir apperzipieren, muß selbst wiederum eine Menge von Perzeptionen in sich enthalten, deren Grad von Deutlichkeit so klein ist, daß wir sie nicht apperzipieren können [Erdm. 233, 715].

Damit sind nun im wesentlichen die metaphysischen Grundbegriffe gegeben, innerhalb deren sich jetzt das Leibnizens Anthropologie eigentümliche Problem erhebt: wie ist die Entwicklung des menschlichen Seelenlebens zu denken?

IV.

Der Fortschritt der Anthropologie in diesen Systemen.

Der erste gemeinsame Fortschritt dieser Systematiker in der Anthropologie bestand darin, daß der Begriff von Lebenskräften in den organischen Körpern verworfen wurde. Auf dieser neuen Grundlage mechanischer Gesetzlichkeit, die auch die Organismen umfaßt, entstand jetzt erst eine klare Fassung des psychophysischen Problems. Jede Anthropologie wurde nun auf eine der möglichen psychophysischen Hypothesen gegründet. Die verschiedenen Möglichkeiten, unter der Voraussetzung der mechanischen Gesetzlichkeit in der physischen Welt das Problem des Verhältnisses der Reihe physischer Vorgänge zu der anderen Reihe der psychischen, die im Menschen verbunden sind, aufzulösen, wurden klar formuliert und zuerst an der Erklärbarkeit der Erfahrungen von diesen verschiedenen Voraussetzungen aus erprobt. Es entstand endlich Klarheit darüber, was einem solchen körperlichen Apparat als seine Leistung zugeschrieben werden könne; die trübe Mischung des Physischen und Psychischen in den Begriffen von einer vegetativen und animalischen Seele endigte; der direkte Übergang aus dem Stoff zu Lebensgeistern, deren Leistungen auch aus den Bedingungen physischen Geschehens nicht streng abgeleitet waren, verschwand aus dem Seelenleben: der Boden für die moderne Anthropologie war gereinigt.

Der zweite Grundzug der Anthropologie dieser großen Systeme entstand aus der Übertragung der Methoden und Grundbegriffe einer mechanischen Konstruktion der Körperwelt auf das Gebiet des geistigen Lebens. Descartes machte den Übergang zu dieser neuen Anthropologie dadurch, daß er die Lebensgeister in allen ihren Leistungen der mechanischen Gesetzlichkeit unterwarf. Die vollständige Übertragung der mechanischen Gesetzlichkeit auf das geistige Leben vollzog sich dann erst in Hobbes und Spinoza. Und Spinoza hat zuerst vollständig und systematisch das Gebiet der Gemütsbewegungen und Willensvorgänge als einen Zusammenhang nach Gesetzen zu begreifen versucht.

Doch dauerte immer noch, entsprechend der Struktur dieser Systeme, die Unterordnung der Anthropologie unter die Metaphysik fort. Die Anthropologie war abhängig von der metaphysischen Lösung des psychophysischen Problems. Sie war bestimmt durch den scharfgeprägten Begriff der Seele: dieser war abgeleitet aus der Interpretation der Erfahrungen durch die in scharfen Sonderungen klar und deutlich voneinander sich abhebenden, verstandesmäßig auseinandergerissenen Begriffe von Substanz, Attribut, Modus, Ursache und Wirkung. Sie stand endlich in bezug auf die Wertbestimmung der typischen Lebensvorgänge unter der Konsequenz der metaphysischen Prinzipien. Im Vergleich zu der freieren lebendigeren Interpretation der Erfahrung war eine solche Anthropologie im Nachteil gegenüber manchen Schriften des 16. Jahrhunderts. Aber in diesem Stadium hat doch nur die Anwendung metaphysischer Begriffe die Aufstellung eines das ganze seelische Gebiet umfassenden Kausalzusammenhangs ermöglicht. Und jede wirksame Metaphysik hat eine Seite der Wirklichkeit herausgehoben und einseitig von ihr aus das Ganze systematisiert: so schärfte sie den Blick für die von ihr aus erkennbaren anthropologischen Kausalzusammenhänge: sie begann sie auszulösen aus dem konkreten Komplexe des Seelenlebens. Damit leistete die Metaphysik der Anthropologie den Dienst, welchen der Naturwissenschaft die Hypothesen geleistet haben, durch welche Induktion und Experiment geleitet wurden. Und eine andere Folge: der menschliche Geist durchlief damals die Möglichkeiten, den Sinn und den Zusammenhang des Lebens aufzufassen. Es folgten einander die heitere moralische Rationalität des Descartes, dann die Überzeugung von der ausschließlichen Triebkraft der Selbstbehauptung durch die Affekte in allen menschlichen Handlungen, in der uns Hobbes finster ja schrecklich entgegentritt, weiter die metaphysische Formulierung des Entwicklungsganges durch die Passionen zur Liebe Gottes aus adäquater Erkenntnis in Spinoza, endlich die Erfassung der vollen seelischen Lebendigkeit in den Relationen von unmerklichen Vorstellungen mit der Apperzeption und in der unendlich fortschreitenden Entwicklung des Geistes zur rationalen Moralität. Und so entstand damals die große innere Freiheit, das Leben nach den verschiedenen in ihm enthaltenen Seiten aufzufassen. Darin lag ein neues Moment der Souveränität des Geistes, deren nun das 18. Jahrhundert genoß, und eine Vorbereitung des ge-

schichtlichen Bewußtseins, welches das Werk des 19. gewesen ist. Und für das Verständnis des Lebens, wie es die Menschen des 17. Jahrhunderts über Literatur und Kunst erfüllt hat, war gerade die Kombination der dynamischen Betrachtungsweise mit der Lebensauffassung, wie diese metaphysische Anthropologie sie vermittelte, höchst wichtig.

Das aber war nun der Hauptfortschritt, daß diese neue Methode, welche vom stolzen Bewußtsein erfüllt war, von den Seelenvorgängen zu reden wie der Mathematiker von Figuren oder wie der Physiker von den Gesetzen der Bewegung, durch die strikte Anwendung der Kausaluntersuchung zu den ersten strengen Theorien in den einzelnen Zweigen der Anthropologie gelangte. So konnten nun auch in der Moral die Paränese und in der Politik das leere Ideal dem wissenschaftlichen Denken Platz machen.

Der Grundstein der modernen Psychologie wurde damals gelegt durch die Erklärung der Sinneswahrnehmungen. Mehrere Momente wirkten zusammen, daß hier die am meisten dauernde psychologische Leistung des Jahrhunderts vollbracht wurde: eine Leistung, die gleichmäßig entscheidend für Anthropologie und Erkenntnistheorie geworden ist. Der methodische Fortgang forderte auf diesen beiden Gebieten der Philosophie zuerst die Auflösung dieses Problems. Zugleich war die Sinneslehre am meisten den exakten Bestimmungen des naturwissenschaftlichen Denkens zugänglich. Und zwar stand die Anwendung der Fortschritte in der Optik auf die Psychologie des Gesichtssinns im Mittelpunkt dieser Forschungen des 17. Jahrhunderts. Endlich forderte die mechanische Theorie der Materie eine erkenntnistheoretische Ergänzung durch den psychologisch begründeten Beweis der Subjektivität der in den Sinnesempfindungen gegebenen qualitativen Bestimmungen der Gegenstände. Dies sind die Momente, welche nunmehr in der Entstehung der ersten wissenschaftlichen Theorie der Sinneswahrnehmungen zusammengewirkt haben. Die Kritik der sinnlichen Weltanschauung war zuerst in Demokrit als das Korrelat seiner Mechanik qualitätsloser, nur nach den Verhältnissen von Raum, Größe, Gestalt und Stellung verschiedener Atome aufgetreten. Aus den angegebenen Motiven ging nun das Bedürfnis hervor, die unvollkommene atomistische Erklärung der Entstehung der Sinnesqualitäten zu verbessern, und so erklärt sich, daß Galilei, Descartes und Hobbes ungefähr gleichzeitig diese Aufgabe zu lösen, und so pychologisch die von der Physik erforderte Subjektivität der sinnlichen Qualitäten erklärbar zu machen unternahmen. In diesem Vorgang war nun aber entscheidend, daß Descartes in seiner Dioptrik die Lehre von den Bildern, die sich vom Objekte ablösen und in das Auge eintreten, durch eine mechanische Theorie ersetzte. Nimmt man das zwischen dem Außenkörper und dem wahrnehmenden Auge befindliche Medium als relativ starr an, so wird von dem äußeren Gegenstande aus ein Druck zum Sinnesorgan fortgepflanzt. So wie ein solcher Druck von dem Blinden empfunden wird, der tastend mit seinem Stabe an einem Gegenstande hingeht und so sich ein Bild

desselben verschafft. Demnach rufen die quantitativen Verhältnisse von Größe, Gestalt, Bewegung, Lage, Dauer und Zahl der Gegenstände die Eindrücke des Gesichtssinnes hervor. Und in verschiedenen wichtigen Punkten, wie der Erklärung dafür, daß wir die Objekte aufrecht sehen, und in der Erklärung des Regenbogens, hat Descartes die modernen Theorien der Gesichtswahrnehmung vorbereitet. Die Schwierigkeiten in dieser Theorie haben ihre Fortbildung durch Hobbes erwirkt, der vor dem Erscheinen der Dioptrik des Descartes noch Anhänger der Spezieslehre war, dann aber ebenfalls sehr viel zu deren Beseitigung beigetragen hat. Auch die anatomische Struktur der anderen Sinne und die Bewegungsvorgänge, welche die Eindrücke in ihnen hervorrufen, sind von Descartes in der Intention untersucht worden, die Qualitätenkreise dieser Sinne und deren subjektive Geltung abzuleiten. Der Tastsinn ist ihm der Grundsinn. Der neue Standpunkt der Erkenntnis der Sinnesleistungen, welcher den Beginn der modernen Anthropologie bezeichnet, wird am besten in den Schlußparagraphen der Prinzipien überblickt. Wie denn überhaupt nicht auf die Meditationen, sondern auf diese viel reifere Schrift die Vorstellung der Lehre des Descartes zu gründen ist. Der menschliche Geist hat seinen Sitz im Gehirn, hier kommt auch die Empfindung zustande, von dem Gehirn aus verlaufen die Nerven nach allen Seiten des Körpers, so daß keine Stelle desselben berührt werden kann, ohne daß an ihr Nervenenden in Bewegung geraten, diese Bewegung sich auf das Gehirn überträgt und die Seele so entsprechend der Verschiedenheit der Bewegungen zu sinnlichen Wahrnehmungen angeregt wird. Daß der Geist vermittels des Gehirns die Vorgänge im Körper auf Anlaß des Bewegungsvorganges im Sinnesnerven empfindet, zeigt sich in Gehirnkrankheiten, welche die normale Empfindung stören, oder bei Aufhebung der Verbindung der Sinnesnerven eines Gliedes mit dem Gehirn, da dann diese Glieder ihre Empfindungsfähigkeit verlieren. Und zwar können die in das Gehirn übertragenen Bewegungen in dem Geiste Qualitäten der Empfindung, die den Bewegungen ganz unähnlich sind, hervorrufen. Dies beweist, wie Galilei schon hervorgehoben hatte, das Gefühl des Kitzels und das des Schmerzes, welche durch Berührung hervorgerufen werden können. Er verallgemeinert nun diesen Erweis der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten in der Richtung, in welcher Johannes Müller ihn dann durchführte. Die örtliche Bewegung in den Sinnesnerven, in der Leitung zum Gehirn und in diesem selbst vermag im Hautsinn Kitzel durch Berührung, im Auge Lichtfunken durch Stoß und im Ohr durch Zuhalten desselben mit dem Finger ein zitterndes Gemurmel hervorzubringen. Und endlich beruft er sich dafür, daß die qualitativen Unterschiede in den Empfindungen aus der Mannigfaltigkeit der Bewegungsvorgänge entstehen, wie später Locke darauf, daß Raumunterschiede und Bewegungen ebensowohl im Gesichtssinn als im Tastsinn aufgefaßt werden, während Farben, Töne, Geschmack, Geruch nur in je einem Sinne auftreten. Ferner begründet er denselben Satz daraus, daß ihre Auffassung klar und deutlich sei. Auch gibt Descartes bereits eine Erklärung der phantastischen Gesichtserscheinungen, in deren Bann noch ein Cardano ganz verstrickt gewesen war. Es sind Sinneswahrnehmungen, wie die von Außengegenständen

hervorgerufenen; aber der Eindruck gelangt nicht vom Sinnesnerven in der Nervenbahn zum Gehirn, sondern er entsteht in diesem selber durch die Bewegung der Lebensgeister, welche die Spuren vergangener Eindrücke in einer bestimmten Richtung erregen. So entstehen Träume, Halluzinationen, aber auch das Spiel der Seele mit Erinnerungsbildern.

Die Theorie der Sinneswahrnehmung und ihrer Subjektivität sowie der Sinnestäuschungen ist durch Hobbes von dem Prinzip eines mechanischen Systems aus, das auch die Bewußtseinserscheinungen in sich begreift, durchgeführt worden. Dabei mischen sich wunderlich Fortschritte über Descartes hinaus mit Rückständigkeiten. Einer der wichtigsten Fortschritte bestand darin, daß er die von Außengegenständen bestimmten Empfindungen, die Traumerscheinungen und die Halluzinationen unter einen Gesichtspunkt zusammengefaßt hat. Das Sinnesbild entsteht unter normalen Verhältnissen aus der Reaktion gegen den äußeren Bewegungsvorgang, welche im Beginn der Bewußtseinserscheinungen stattfindet. Diese Reaktion kann nur eine Bewegung sein, da Bewegung immer wieder Bewegung hervorbringt; aber dieselbe hat kein angebbares Verhältnis zu endlichen Raum- und Zeitgrößen, wir werden derselben, während sie für das begriffliche Denken dem System der räumlichen Bewegungen eingeordnet ist, nur als einer intensiven Wirkung inne, und diese ist die Empfindung und das aus Empfindungen bestehende Bild. Diese Empfindung aber wird vermittels der Einrichtungen, welche das Festhalten einer eingedrückten Bewegung ermöglichen, zu Dauer und Vergleichbarkeit erhoben, wodurch dann erst Bewußtsein in unserem Sinne entsteht. In diesen Sätzen bereitet sich die von Leibniz zu höchster Deutlichkeit erhobene Unterscheidung der Bewußtseinsstufen vom Unmerklichen aufwärts vor. Denn die intensiven Zustände (conatus), die wir seelisch nennen, haben nun ihre breite, unermeßlich mannigfaltige Grundlage an den Reaktionen, welche nicht festgehalten und verglichen werden. Nur daß bei Hobbes diese Reaktionen nach Entfernung des Gegenstandes wieder aufhören, sonach nicht nur unmerklich, sondern auch flüchtig dahingleiten. Hieraus folgt dann eine weitere wichtige Einsicht von Hobbes. Bewußte Empfindung tritt nur auf, wo wir unterscheiden; würden alle Teile des körperlichen Systems entweder ruhen oder in derselben Bewegung begriffen sein, so entstände keine bewußte Empfindung. Mit diesen Sätzen ist aber eine der sonderbaren Rückständigkeiten von Hobbes verbunden. Das Organ der seelischen Zustände bestimmt er im Gegensatz gegen die klare anatomische Einsicht des Descartes als das Herz. Aus denselben erklärenden Momenten leitet er Träume und Halluzinationen ab. Während des wachen Lebens rufen die Bewegungen von den Sinnen her im Herzen Veränderungen des Blutumlaufs und durch sie bedingte Gefühle hervor, und diese erwirken die Phantasmen. Es ist dieselbe Bewegung, die, von Außenobjekten her, im normalen Leben stattfindet, aber in umgekehrter Richtung. Die Bilder aber sind zusammengesetzt aus Erinnerungen, ihre Klarheit ist dadurch bedingt, daß wir im Schlaf abgeschlossen sind gegen die äußeren Eindrücke. Und wie nun Hobbes überall das Affektive bevorzugt, hat er übereinstimmend mit manchen späteren Erklärern aus Traumbildern und Halluzinationen die Entstehung des Geister- und Ge-

spensterglaubens und schließlich die religiösen Grundvorstellungen abgeleitet. Die Projektion der Bilder erklärt er aus dem Gegenstreben in dem zum Bild erregten Organ.

Die aus dem Wahrnehmungsvorgang abgeleitete Perzeption, welche der res (Spinozas modus) entspricht, ist nun für die ganze Anthropologie des Jahrhunderts das psychische Grundgebilde, an das alle weitere Ableitung seelischer Vorgänge anknüpft. Nicht als ob Descartes, Hobbes und Spinoza nicht wüßten, daß sich die Perzeption aus Empfindungen zusammensetzt: aber erst Locke und Leibniz haben fruchtbare Einsichten über den Aufbau der Wahrnehmung aus den Empfindungen gewonnen: damit beginnt sich erst die Starrheit des Perzeptionsbegriffs zu lösen. Diese Perzeptionen, als die psychischen Grundgebilde, setzen sich, wenn die Bewegung aufhört, die sie hervorbrachte, in Erinnerungsbilder um. Die Lehre von der Ideenassoziation und dem Gedächtnis wird in dieser Epoche vornehmlich fortgebildet, indem deutlichere anatomische Vorstellungen zur Erklärung des Erinnerns angewandt werden. Descartes spricht von Spuren oder Dispositionen, die im Gehirn zurückbleiben, und vergleicht sie mit Faltungen, die in einem einmal zusammengelegten Papier zurückbleiben. Hobbes begründet auf solche Vorstellungen sein Assoziationsgesetz, nach welchem die in dem Wahrnehmungsvorgang entstandene Verbindung durch Sukzession in den Residuen zurückbleibt und die Reproduktion ermöglicht. Vorzüglich entwickelt dann Hobbes den Unterschied zwischen dem unwillkürlichen Gedankenlauf und dem vom Willen geleiteten Denken. Das Denken entsteht ihm durch die Zerlegung der Perzeptionen und die neuen Verbindungen ihrer Bestandteile. Und seine Ausbildung der nominalistischen Lehre von der Bedeutung der Zeichen für das Denken bereitet Leibniz vor.

Ebenso ist die andere Seite der Theorie des Seelenlebens, die Lehre von der Entstehung und den Formen der Bewegungen in dieser Zeit gefördert worden auf Grund genauerer Vorstellungen von den anatomisch-physiologischen Bedingungen. Es war von durchgreifender Bedeutung, daß die Theorie des Descartes vom Körper als einem Automaten und seiner Wechselwirkung mit dem Geiste den Unterschied zwischen Reflexbewegungen und willkürlichen Handlungen aufklärte. Er zuerst konstruiert einen Apparat des Körpers, in welchem die äußeren Reize ohne Zwischeneintreten seelischer Leistungen Bewegungen der Glieder auslösen. Dieser automatische Zusammenhang ist der äußere Mechanismus, dessen sich der Wille bedient, wenn er Zweckhandlungen durch seinen Impuls hervorruft. Jede Handlung der Seele besteht darin, daß sie dadurch, daß sie etwas will, eine Bewegung der mit ihr verbundenen Zirbeldrüse erwirkt, in der Weise, wie sie zum Hervorbringen der Wirkung erforderlich ist, welche diesem Willen entspricht (Passions I 41). Die Vorstellung ruft bei den willkürlichen äußeren Handlungen die Bewegung hervor, und zwar bewegt die Seele die Zirbeldrüse, und diese Bewegung pflanzt sich durch die Nerven zu den Muskeln fort und erweckt so die Bewegung der Glieder; bei den inneren Handlungen werden im Innern des Herzens die Veränderungen herbeigeführt, welche für das Erinnern oder die Spannung der Aufmerksamkeit in einer be-

stimmten Richtung oder für die Auffassung eines Gegenstandes unter bestimmten Bedingungen erforderlich sind.

Denkt man sich nun einen Körper als Automaten, dessen Veränderungen durch die Außenobjekte hervorgerufen werden und der nach seiner Struktur auf die Außenobjekte reagiert. Denkt man sich weiter bewußte Vorgänge, welche, worin immer gegründet, diesem Nexus der Bewegungen in dem Automaten zugeordnet sind — und das ist die Aufstellung, welche Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, in irgendeiner Weise ausgebildet haben —: dann bildet den Mittelpunkt der Psychologie in allen diesen Systemen der seelische Zusammenhang, in welchem die von außen hervorgerufenen Eindrücke sich nach inneren Gesetzen umsetzen in zweckmäßige äußere oder innere Willenshandlungen. Der Verlauf, in welchem die Bilder entstehen, die Assoziationen derselben sich ausbilden und so Erinnerungen und Phantasiebilder möglich werden, ist erörtert. Der weitere, in welchem logisches Denken, Sprachzeichen, die Methoden der Forschung und die Kategorien der Weltauffassung sich ausbilden, wurde entsprechend den Traditionen der antiken Philosophie ganz verschieden gefaßt: insbesondere machte sich hier der Grundgegensatz zwischen der Lehre von im Geist angelegten begrifflichen Elementen und dem Empirismus geltend. Ich darf mich hier auf frühere Darlegungen berufen[1], und nur über das neue Stadium, in welches durch die Psychologie des Leibniz diese Probleme traten, wird bei dieser zu sprechen sein. So wenden wir uns nun dazu, in welcher Weise das Denken, die Gemütsbewegungen und der sittliche Wille in allen diesen Systemen als zusammenwirkend zu dem einheitlichen Lebensprozeß aufgefaßt sind, welcher im Zentrum dieser neuen Anthropologie steht.

Ein großer gemeinsamer Grundzug verknüpft zunächst in dieser zentralen Theorie die Hauptsysteme des Jahrhunderts. Sie geben eine typische Entwicklung des menschlichen Geistes, von der Macht der Leidenschaften über die Seele bis zu der Befreiung durch die Einsicht. Hierin beruhen sie alle auf dem römisch-stoischen Lehrmaterial. Es ist dargelegt, wie dieses ebendamals insbesondere in der niederländischen Philologie zu erneutem Verständnis und ganz allgemeiner Wirkung gelangt ist. Der grandiose Zug dieser stoisch-römischen Ethik, welche von der Beschreibung der Leidenschaften fortschreitet zu der sittlichen Autonomie, die auf die Erkenntnis der natürlichen Bezüge unseres Geistes mit dem Zusammenhang der Dinge gegründet ist, hat ihr den stärksten und dauerndsten Einfluß verschafft, den je eine philosophische Ethik hat erringen können. Von ihren Begriffen sind alle diese Systeme durchzogen: wie denn die Macht des römischen Geistes in diesem Zeitraume im Kampf mit den christlichen Ideen oder auch in Verbindung mit ihnen sich überall geltend machte. Diese Lehre von der Lebensführung wirkte zunächst durch die Mittelglieder, die wir in der Anthropologie des 16. Jahrhunderts durchlaufen haben. Vor allem erfaßte Telesio in der Selbsterhaltung das höchste Gut des Menschen und den Maßstab für die Beurteilung und die Regulierung der Affekte, be-

[1] Archiv für Gesch. der Phil. XIII 347—360 und 445—482 (oben Seite 348—390).

stimmte als die Verwirklichung des höchsten Gutes die erhabene Gemütsverfassung (sublimitas), welche auf der Weisheit beruht, von einem starkmütigen, festen Willen (fortitudo) getragen ist und im eigenen Gefühl ihres Wertes lebt. Ein Begriff, dem ganz der magnanimité und générosité des Descartes entspricht. Descartes war aber in den Niederlanden zugleich ganz umgeben von direkter stoischer Tradition, und seine Briefe über das glückselige Leben an die Prinzessin Elisabeth und über das höchste Gut an die Königin Christina von Schweden sind von den Ideen der stoischen Schule, insbesondere des Seneca, erfüllt. Und Hobbes nahm als humanistischer Gelehrter die antike Tradition in sich auf. Doch haben diese Denker die stoischen Ideen zugleich selbständig unter der Einwirkung der neuen Anthropologie auf bedeutende Weise fortgebildet. Ringt sich doch in ihnen die Erkenntnis durch, daß eine Gemütsbewegung immer nur durch eine andere überwunden werden kann: wir werden sehen, wie Descartes schon auf dem Wege zu derselben sich befindet. Es entsteht die Einsicht in einen gesetzlichen Zusammenhang, in welchem die typischen Formen der Gemütsbewegungen verknüpft sind. So blicken diese Philosophen mit dem Auge des Naturforschers in den kausalen Zusammenhang nach Gesetzen, der in dem scheinbar zufälligen Spiel der Affekte waltet. Und sie machen die Kausalerkenntnis fruchtbar für die Theorie der Lebensführung und die Geisteswissenschaften, indem sie von Telesio und Hobbes ab in der Selbsterhaltung einen Maßstab für eine Wertbestimmung der Affekte gewinnen, der in der Seele selber gelegen ist und nicht durch eine äußere Teleologie an deren Vorgänge herangebracht wird. Eine solche Wertbestimmung werden wir auch bei Spinoza, dem Gegner der gewöhnlichen teleologischen Betrachtungsweise, finden: seine ganze Ethik beruht auf ihr.

Die Anthropologie hat nur langsam die seelischen Tatsachen zum Bewußtsein gebracht, typische Formen derselben untersucht und mit Namen bezeichnet, dieselben zergliedert und von ihrem inneren Zusammenhang untereinander Vorstellungen gebildet. In dieser bis heute fortgehenden Arbeit war von besonderer Schwierigkeit die Unterscheidung und Bestimmung der Zustände des Bewußtseins selber.

Auf Grund der Lehre des Platon und des Aristoteles von der Zusammenfassung und Vergleichung der Sinneseindrücke durch die Einheitstätigkeit des Denkens unterschied Galen die Veränderung des Sinnesorganes durch den äußeren Eindruck vom Bewußtwerden desselben, und Plotin sonderte die Synthesis und die Verständigung der Eindrücke durch das Denken, als gegründet in der Einheit des Bewußtseins, von den Inhalten selber, die zusammengefaßt und verstanden werden; er sonderte vom bloßen Stattfinden von Eindrücken und inneren Zuständen ihre Erhebung in das deutliche Bewußtsein durch die Aufmerksamkeit, und er sah schließlich die wesentliche Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes im Selbstbewußtsein, in welchem der Geist, der denkt, sich dessen bewußt ist, daß er denkt.

Leibniz, der größte Psychologe des 17. Jahrhunderts, hat diese Begriffe mit der stoisch-römischen Lehre von den kleinen, d. h. unmerklichen Vorstellungen zur Einsicht in den Entwickelungszusammenhang

der typischen Formen und der Grade des Bewußtseins verbunden. Die Seele ist Entelechie, die als Einheit in dem Mannigfachen ihrer Perzeptionen wirksam ist; sie hat die Tendenz zur Variation, zum Fortschritt von Perzeption zur Perzeption und zu der zunehmenden Klarheit und Deutlichkeit der Perzeptionen. Die unbemerkten Perzeptionen gelangen zu verstärktem Bewußtsein durch die Aufmerksamkeit, und diese wendet sich wechselnd unter den unzähligen gleichzeitig vorhandenen, unmerklichen Perzeptionen einzelnen zu, während sie in Rücksicht der anderen gleichsam in einem partiellen Schlaf sich befindet. Apperzeption ist nun die Erhebung der unmerklichen, dunklen und verworrenen Vorstellungen zu klarem und deutlichem Bewußtsein. In diesem Fortgang entstehen die Aneignung der Perzeptionen, das Selbstbewußtsein und die Erhebung der in der Monade dunkel enthaltenen Beziehungsbegriffe, durch welche das Universum gedacht wird, zu klarer Erkenntnis und zur Anwendung auf das gegebene Mannigfaltige. Die Perzeption ist zunächst von keiner unterscheidenden Tätigkeit begleitet, der nächste Schritt ist, daß sie von den anderen Perzeptionen unterschieden wird. Auf der Stufe der deutlichen Vorstellung werden dann die in ihr enthaltenen Teile gesondert, und das Ich unterscheidet sich im Selbstbewußtsein von ihr. Dieser Fortschritt zu immer deutlicherer Vorstellung findet statt in einer kontinuierlichen Stufenreihe. So ermöglichen die neuen Begriffe die Durchführung des von Leibniz aufgestellten Prinzips der Kontinuität im Seelenleben. Ihr Licht erstreckte sich über alle Gebiete der Psychologie. Durch sie wurde der innere Zusammenhang der wechselnden verschiedenartigen Zustände der Seele im Lebensverlauf verständlich, welchen Platon und die Stoa herausgehoben hatten: die Seele trägt in jedem Momente ihre ganze Vergangenheit in sich, und die Bestimmungsgründe für ihr zukünftiges Verhalten liegen in ihr. Die scharfen Begrenzungen ihrer Zustände bei Descartes, die starren Vorstellungen und Volitionen des Spinoza werden nun endlich durch Leibniz überwunden: hierin reicht Leibniz über die Aufklärung hinaus in das geschichtliche Denken der folgenden Epoche. Und auch für die Lehre von den menschlichen Gemütsbewegungen entstand nun eine ganz neue Grundlage.

V.

Die Affektenlehre des 17. Jahrhunderts.

Die eigentümlichste Funktion der Anthropologie des 17. Jahrhunderts ist, in Fortentwickelung der des 16.: eine Theorie der Lebensführung, ja weiterhin die Geisteswissenschaften zu begründen, und zwar aus der Theorie der Affekte. Eine typische Entwickelung zu einer rationalen Lebensführung wird aus dem Zusammenhang der Affekte abgeleitet. Dies fordert, daß in den Affekten ein Maßstab ihres Wertes und eine Kraft, ihn zur Geltung zu bringen, enthalten sei.

Dem Zuschauer des Spieles menschlicher Leidenschaften zeigt sich eine grenzenlose Mannigfaltigkeit der Gemütsbewegungen. Bevor die

Wissenschaft sie analysiert, heben die Sprache des Lebens und die an sie angeschlossene Begriffsbestimmung typische Formen wie Freude, Mitleid, Hoffnung, Begierde heraus. An diesen hat, wie wir sahen, zunächst die Anthropologie ihren Erkenntnisstoff. Und daher bildet ihre Klassifikation und ihre Verbindung zu einer inneren Geschichte der Seele das große Thema dieser Anthropologie auch während des 16. Jahrhunderts. Sie werden wie feste Entitäten behandelt. Und erst Leibniz beginnt hinter diese wieder auf den Fluß des Lebens zurückzugehen. Will man die Einteilungen der Affekte würdigen, so ist zunächst die richtige Einsicht hervorzuheben, daß in jedem Typus einer Gemütsbewegung Gefühl und bestimmte gedankliche Elemente verbunden sind und ein Trieb angelegt ist. In jeder Freude ist der Trieb sie festzuhalten, in jedem Schmerz ein Trieb zur Befreiung angelegt. Hobbes bemerkt tiefsinnig, daß in jeder im Vorgang der Befriedigung entstehenden Freude, da die Befriedigung gleichsam stückweise eintritt, das Begehren fortdauert. Und wie das Gefühl Ausgangspunkt eines Begehrens sein kann, so kann es auch aus ihm in seinem Verlauf entstehen.

Verschieden sind die Wertrelationen der Gemütsbewegungen. Hoffnung und Furcht begleiten die Wertrelationen eines Zukünftigen zu unserm Leben; wogegen Freude und Schmerz sich auf gegenwärtige Erweiterung oder Hemmung unseres Lebens beziehen. Liebe und Haß dagegen begleiten Relationen, in denen das Gefühl der Erweiterung oder Hemmung unseres Lebens überwogen wird von dem objektiven Wertgefühl. Ebenso tritt in Gefallen und Mißfallen, in der Freude an uns selbst, in der Verehrung anderer in Rückbeziehung auf Nutzen oder Schaden oft ganz zurück hinter dem Gefühlseindruck von Werten. Endlich in Mitleid und Mitfreude zeigen sich Formen der Miterregung, in denen eine Rückbeziehung auf uns selbst nicht enthalten ist.

Andrerseits finden wir Unterschiede der Stärke, des Ablaufs, der Dauer, des plötzlichen Hervorbrechens und raschen Verschwindens, des Anklingens und Abklingens, des Anschwellens und Abschwellens, der Schärfe oder Weichheit.

Aus den Verschiebungen in den Verhältnissen solcher Relationen und Faktoren der Gemütsbewegungen geht die Umwandlung eines affektiven Typus in den andern hervor. Bald nähert sich der allgemeine Gemütszustand diesem, bald jenem affektiven Typus, dann wiederum zeigt er immer kompliziertere Mischungsverhältnisse; es entstehen Gefühlskomplexionen, Stimmungen, deren einzelne Bestandteile kaum mehr aufzuweisen, kaum mehr auf affektive Typen zu reduzieren sind; alles dies bedingt durch äußere Einwirkungen und durch den seelischen Strukturzusammenhang, durch Disposition, durch Nachwirken früherer Gefühlserlebnisse.

Betrachtungen solcher Art zeigen deutlich, daß die Erkenntnis dieser Zustände hinter ihre typische Formen auf die in ihnen enthaltenen Faktoren zurückgehen muß, um sie in dem Zusammenhang des Lebens zu verstehen. Man darf die typischen Formen nicht als starre Entitäten auffassen, die in Wirklichkeit isoliert auftreten, einander bekämpfen und verdrängen, vom Kampfplatz wieder verschwinden, um anderen hypostasierten Typen Platz zu machen, sondern muß immer von

neuem auf den Gesamtzusammenhang des Gemütslebens in seiner Mannigfaltigkeit in seinen Übergängen, in seinen Dispositionen und Stimmungen zurückgehen. So wird deutlich, daß die Erklärungen eines Hobbes oder Spinoza, welche nach Beziehungen, die in keiner inneren Wahrnehmung gegeben sind, die Mannigfaltigkeit dieser Affekte auf ein Prinzip der Selbsterhaltung und in ihm gegebene Grundaffekte zurückführen, nicht mehr Wert haben als irgendeine naturphilosophische Hypothese. Die Analogie mit der Mechanik ist trügerisch. Und wenn Thomas von Aquino das irascibile oder Descartes die admiration oder Leibniz und Shaftesbury die Miterregungen in ihrer Eigenart herausheben, so entsteht doch auch hieraus eine gewagte Hypothese, sobald aus der Unableitbarkeit eine Ursprünglichkeit gefolgert wird. Dennoch muß der menschliche Geist die Möglichkeiten der Beziehungen durchlaufen, die in einem gegebenen Mannigfaltigen enthalten sind, um dasselbe in seine Gewalt zu bekommen. Die Weltanschauungen, die in dieser Epoche hervortraten, gewannen gerade durch ihre Interpretation des Menschenlebens ihre eigenste Macht: denn in ihr reflektierte sich die Bewußtseinslage, aus der sie hervorgingen, energischer als in den metaphysischen Projektionen.

Und eben im Zusammenhang des erklärenden Prinzipes mit der Metaphysik wurde das Kriterium der Wertbestimmung gefunden, welches in den einzelnen inneren Erlebnissen als solchen nicht gegeben ist. Denn das Gefühl als solches hat für den Moment und die Person immer recht. Die Tiere, denen die Fähigkeit der Generalisation fehlt, handeln mit unfehlbarer Sicherheit aus dem Nexus ihrer Affekte. Sie haben freilich nur für den Augenblick recht. Weder im momentanen Gefühl liegt das Kriterium der Werte noch in einem metaphysischen Prinzip. Es bildet sich im Leben selber, in dem Leben der Menschheit und in dem des einzelnen. Die großen Lehrmeister des Menschen sind auch hier Erfahrung, Versuch und Festhalten der Ergebnisse in verstandesmäßigen Regeln. Wir müssen die Illusion, welche in der Wertbestimmung eines Gutes liegt und in Antrieben zu Handlungen, dergleichen der Zorn ist, welcher das Zweckmäßige überschreitet, erfahren, um belehrt zu werden. Von dem, was andere durchleben, von ihren Leiden durch ihre Passionen bis zu ihrem Untergang geht dann eine Erfahrung über den Lebenswert der einzelnen Affekte in dem Grade aus, als die Eindrücke davon mit sinnlicher Stärke auf uns wirken und wir die inneren Zustände zu reproduzieren vermögen. Eine Ergänzung solcher Erfahrungen liegt im Durchleben der Affekte in der Poesie oder der künstlerischen Geschichtsdarstellung. Durch die besondere Art von Erfahrung, die im Miterleben stattfindet, erleben wir in der Dichtung die schmerzlich süße Spannung der Leidenschaft, die Auflösung der Illusion über den Wert ihrer Befriedigung, die äußeren Folgen der in ihr wirksamen grenzenlosen Steigerung einseitiger Begierde, anderseits aber das ruhige Glück der auf die stetigen, der Außenwelt konformen rationalen Gewöhnungen gegründeten Lebenszustände, der heroischen Seelenstärke, der Hingabe an die über unser Dasein reichenden großen Objektivitäten. An diesem Punkte erlangen wir einen tieferen Einblick in die Funktion der Poesie im Haushalt der menschlich geschichtlichen Welt.

Dies alles sind Lebenserfahrungen: denn sie lehren nicht kausale Zusammenhänge nur, sondern sie lassen die in ihnen auftretenden Lebenswerte im Gefühl erfahren. Und zwar nach den gesetzlichen Verhältnissen, welche im Verstehen, Nachbilden, Mitgefühl und der Reproduzierbarkeit innerer Zustände enthalten sind.

Das Erlebnis enthält Erfahrungen von den einzelnen Lebenswerten unserer Passionen, der äußeren Objekte derselben, unseres Selbst, als eines Gegenstandes von Passionen, und endlich des universalen Zusammenhanges, der ebenfalls deren Gegenstand werden kann. In dem Erfahren tritt dann zum Einzelerlebnis die Vergleichung dieser Lebenswerte: wieder ein sehr komplizierter Vorgang, von der einfachen Abmessung des Gefühlswertes bestehender Zustände zu ihrer Vergleichung mit den Folgen, die in der Zukunft wirken und deren Vorausnahme nach dem von Spinoza erkannten Verhältnis gerade durch die Unruhe, welche in der Seele die Erwartung hervorruft, eine besonders starke Wirkung hat — nur daß er die individuelle Verschiedenheit in diesem Punkte nicht richtig beachtete — bis zu immer verwickelteren Verhältnissen. Endlich bilden wir Generalisationen über Gefühlszustände, Lebenswerte, Tugenden und Pflichten. Und auch diese haben wiederum ihre Kraft durch die Gefühle und Antriebe, welche aus der Nachbildung des in ihnen enthaltenen Konkreten, aus den Erfahrungen über das befriedigende Gefühl, das die Unterordnung unter sie durch die so entstehende Regelung und Sicherheit des Lebens begleitet, aus dem befriedigenden Bewußtsein der Verhältnisse von Notwendigkeit, die dem Leben Festigkeit geben, vor allem aber aus der Übereinstimmung in Grundsätzen mit den Mitmenschen und dem so entstehenden freundlichen Verhältnis zur Welt entspringen. So lernen wir richtig gegeneinander abschätzen die impetuose Einzelmacht unserer Passionen und die ruhigen, dauernden Gefühle, die aus Gewöhnung und festen Verhältnissen zur Außenwelt entspringen, das Ausleben unseres partikularen Daseins in der Korruptibilität desselben und das bald enthusiastische, bald stille Glück der Hingabe an die großen Objektivitäten, die vor uns waren und nach uns sein werden. Die höchste und letzte Form dieses Glückes ist die philosophische oder religiöse Hingabe an den großen Zusammenhang der Dinge als einer göttlichen Ordnung und eines göttlichen Reiches.

Diese flüchtige und selbstverständlich ganz unvollständige Skizze der Entwicklung, die aus dem beständigen Wechsel unserer Gemütsbewegungen durch Erfahrung und Versuch zu festen Prinzipien der Lebensführung leitet, denen zugleich richtige Einsicht und Kraft der Motivation einwohnt, hat nur den Zweck, das Verständnis und die Beurteilung der nunmehr folgenden Theorien zu ermöglichen. Sie stellt die Verhältnisse in einem schematischen Zusammenhange dar; dieser aber tritt nun in historische Relationen ein, welche über das Vorherrschen der Momente, die Abfolge, in der sie das Leben bestimmen, und die Gesichtspunkte entscheiden, welche das Bewußtsein und die Erkenntnis der Gemütszustände leiten. Und so haben wir es auch im folgenden mit Theorien von den Affekten zu tun, welche durch die allgemeinen Bedingungen der fortschreitenden Philosophie des Jahrhunderts

und durch die besonderen in und um die großen Persönlichkeiten bedingt gewesen sind.

Die Affektenlehre des Descartes im Zusammenhang mit seiner Anthropologie.

Die Anthropologie des Descartes ist dualistisch: sie betrachtet den Menschen als zusammengesetzt aus zwei Substanzen, die in Wechselwirkung miteinander sich befinden. Dieser Dualismus ist der ontologische Ausdruck und das Komplement des Idealismus der Freiheit, in der strengen Form von Wahlfreiheit, in welcher Platon, Aristoteles, Scholastik und Mystik diesen Standpunkt gefaßt haben. Er unterscheidet sich aber von jenem älteren Dualismus dadurch, daß die Dualität nicht in das Seelenleben selber fällt. Dieser Fortschritt in der Fassung des Idealismus der Freiheit ist dadurch ermöglicht, daß die vegetative und sensitive Seele eliminiert wird: der Körper als ein automatischer Apparat und der durch die Merkmale des Denkens und des freien Willens charakterisierte Geist bringen in ihrer Wechselwirkung die Erscheinungen des Seelenlebens hervor. Dies ist also ein Dualismus in dem Sinne, in welchem auch moderne Denker wie Lotze Dualisten gewesen sind; sie leugnen die Lebenskraft, erklären die Leistungen des physischen Apparates aus der zweckmäßigen Anordnung der nach physischen Gesetzen wirkenden Teile und die seelischen Erscheinungen aus der Wechselwirkung eines solchen Körpers mit einer seelischen Substanz. Die näheren Bestimmungen der cartesianischen Anthropologie über Wesen, Ziel und Wert des Seelenlebens folgen dann aus dem Begriff des Geistes, als einer geschaffenen Substanz, die von Gott abhängig, aber in Beziehung auf jedes andere Ding und sonach auch auf den Körper, selbständig und unabhängig ist. Das Lebensgefühl des Menschen, das Bewußtsein seiner Selbständigkeit und zugleich auch das der Abhängigkeit, und zwar nicht nur von einzelnen wenigen und von außen, sondern in seinem Bestande selber, drückt sich in diesem Begriff einer endlichen relativen Substanz vollkommener aus als in Spinozas Modusbegriff. Das Inadäquate, das dem Begriff anhaftet, ist darin gegründet, daß die so vielfach bewegliche menschliche Lebendigkeit durch diese scharfgeschnittenen Verstandesbegriffe ausgedrückt werden soll. Sie sondern die Substanz von ihren Akzidenzien, das Attribut vom Modus, die Substanz von der Substanz, so daß sie auseinanderreißen anstatt nur analytisch ein als Zusammenhang Gegebenes durch Unterscheiden zu verdeutlichen. Das ist eben der Grundcharakter der Metaphysik dieser Epoche. Und so mußte der Versuch des Descartes mißglücken, die menschliche Lebendigkeit in ihrer Stellung zum Universum durch diese Begriffe auszudrücken.

„Die ganze Natur des Geistes besteht darin, daß er denkt" (5. Antwort in den Meditationen). Denken ist das Attribut der Seele. Sonach muß Descartes die verschiedenen Leistungen der Seele ableiten aus ihren verschiedenen Beziehungen, wie sie durch die Verbindung mit dem Körper möglich werden: sie sind die Modifikationen des Denkens.

Aus dem Verhältnis von Körper und Geist entspringen zunächst die folgenden Grundanschauungen der Anthropologie des Descartes. Der Körper als Automat ist ein System von Bewegungen, und auch die Lebensgeister sind Erzeugnisse des physischen Prozesses, körperlich und den Gesetzen der Körper unterworfen. Und da nun die Tiere keine Seele haben, so müssen alle Leistungen, die wir an dem tierischen Körper gewahren, bloße Bewegungen sein, und sie müssen dem menschlichen Körper ganz so wie dem tierischen zugeschrieben werden. Die Bewußtseinsvorgänge, welche der Mensch in innerer Beobachtung auffaßt, haben sonach ihren Sitz in der Seele. Die Einheit (unio), welche Körper und Geist verbindet, muß als Tatsache anerkannt werden, ohne daß sie doch aus den Begriffen beider verständlich gemacht werden kann. Und die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände ist nicht gegründet in der Struktur des Geistes, welcher an und für sich nur auf die intelligible Welt kraft der ihm innewohnenden Ideen eine Beziehung haben würde, sondern in den Verhältnissen desselben zu seinem Körper und vermittelst desselben zu den äußeren Gegenständen.

Diese Verhältnisse bestimmen zunächst die oberste Einteilung der Bewußtseinszustände. Jenseit der Grenze des von der Wechselwirkung mit dem Körperleben bedingten Seelenlebens steht das Denken des Intelligiblen, das der Seele an sich selber zukommt. Dasselbe ist der Rest, welcher von der Lehre über den intellectus purus in Descartes übrigbleibt. Wenn die Seele ihr eigenes Wesen betrachtet, wenn sie die von ihr selbst erzeugten Ideen sich zum Bewußtsein bringt, so verhält sie sich hier denkend, aufmerksam und sonach auch wollend nur zu sich selbst (mehrfach in den Meditationen, aber auch Passions I 20). Sie ist an sich selber Substanz, ihre Leistung ist, allgemein ausgedrückt, Denken, oder besser: Descartes bezeichnet jede Art ihrer Äußerung mit dem Ausdruck Denken. Da Denken ihr Wesen ist, so ist sie an sich immerfort denkend und nur aus den Hemmungen durch den Körper können ihre bewußtlosen Zustände erklärt werden. Die Bewußtseinszustände sind ihre Modifikationen. Dieselben müssen nach ihrer Wechselwirkung mit dem Körper dem obersten Gegensatz von Aktion und Passion untergeordnet sein. Sofern der Körper und die durch ihn einwirkenden Außendinge handeln, so wird die Seele sich leidend verhalten, und sofern die selbsttätige Seele auf den Körper handelt, ist sie aktiv und verursacht im Körper und mittelbar in den Außendingen Bewegungen. Ich gebe die Worte des Descartes über diese beiden obersten Klassen der Seelenzustände. Die einen sind Aktionen der Seele und die anderen ihre Passionen. „Unter ihren Aktionen verstehe ich alles Wollen; denn wir erfahren, daß dasselbe direkt aus unserer Seele stammt und nur von ihr abzuhängen scheint. Dagegen kann man im

allgemeinen als ihre Passionen alle Arten von Perzeptionen oder Erkenntnissen in uns bezeichnen"; sie werden in der Seele hervorgerufen durch die vorgestellten Gegenstände (Passions I 17, vgl. 1). Die Aktionen des Willens zerfallen in innere und in äußere Willenshandlungen; jene enden in der Seele selbst, wie wenn wir Gott lieben wollen oder unsere Aufmerksamkeit einem Gegenstand zuwenden; diese enden im Körper, so wenn wir unsere Beine in Bewegung setzen, um spazieren zu gehen (ebenda I 18).

Ebenso zerfallen unsere Perzeptionen wieder in zwei Klassen, die einen haben die Seele zur Ursache, die anderen den Körper. Die meisten durch den Körper bewirkten Vorstellungen gehen von den äußeren Gegenständen aus, werden von den Nerven auf das Gehirn übertragen und die Seele nimmt sie wahr, so das Licht einer Flamme oder den Ton einer Glocke. Auch hier betont Descartes wieder seinen psychologisch erkenntnistheoretischen Gedanken, daß wir nur einen Seelenzustand wahrnehmen und ihn ohne zureichenden Grund auf den Außenvorgang beziehen, der ihn hervorrief. Andere Bilder entstehen, wenn die Bewegung der Lebensgeister die Spuren früherer Eindrücke im Gehirn erregt; sie unterscheiden sich von den in den Sinnen hervorgerufenen Bildern durch einen geringeren Grad von Lebhaftigkeit und Deutlichkeit: sie sind gleichsam Schatten von jenen: auch in ihnen verhält die Seele sich leidend. Eine zweite Klasse von Perzeptionen bezieht sich nicht auf Außengegenstände, sondern auf unseren eigenen Körper. Solche sind die appetitus naturales, wie Hunger und Durst, ferner sämtliches Schmerzgefühl, Hitzegefühl und andere Sinneswahrnehmungen, die wir nur im Körper empfinden und nicht auf Außengegenstände beziehen. Von diesen beiden Arten der Passionen, welche physisch bestimmt sind und auf Körper sich beziehen, unterscheidet Descartes das Gewahrwerden von Zuständen, welche wir der Seele zuschreiben und nicht auf die zunächst wirkende Ursache beziehen; die Gefühle von Freude und Zorn können durch Außengegenstände angeregt werden, sie werden aber von uns nicht wie Sinneswahrnehmungen auf diese bezogen, sondern als innere seelische Zustände aufgefaßt. Diese nennen wir nun in engerem Sinne Passionen. Descartes definiert die Passionen als Perzeptionen oder Empfindungen oder Emotionen der Seele, die man nur auf diese selbst bezieht und die verursacht, erhalten und verstärkt werden durch irgendeine Bewegung der Lebensgeister. Und sie bilden nun den Gegenstand seiner psychologischen Hauptschrift. Sie sind Perzeptionen, aber nicht klare Erkenntnisse, vielmehr, die am meisten von ihren Passionen bewegt werden, kennen sie selbst am wenigsten: eben aus der Verbindung der Seele mit dem Körper folgt ihre verworrene Dunkelheit. Sie sind Empfindungen, sofern sie wie die Außengegenstände durch die Nerven vermittelt sind. Am besten aber bezeichnet man sie als Emotionen der Seele, weil sie stärker als alle anderen Bewußtseinszustände die Seele bewegen und erschüttern. Sie beziehen sich nur auf die Seele, im Unterschiede von denjenigen Perzeptionen, die auf andere Körper oder unseren eigenen bezogen werden, und sie entstehen aus der Bewegung der Lebensgeister. Sonach können sie nur begriffen werden aus der Wechselwirkung des Körpers mit der

Seele.[1] Und dies ist nun der Gesichtspunkt, von welchem die Schrift des Descartes über die Passionen ausgeht. Der französische Denker war zweifellos der größte philosophische Stilist seit Platon, und er hat nichts so Leichtes wie dieses geniale und tiefe Werk verfaßt; er scheint gleichsam mit seinem Gegenstande zu spielen.

Er hatte 1644 sein tiefstes, reifstes philosophisches Werk, die Prinzipien der Philosophie, veröffentlicht. Dieses reichte bis zu der Darstellung der organischen Lebewesen und des Menschen. Damals beabsichtigte er in zwei weiteren Büchern diese Gegenstände zu behandeln; doch erklärte er ausdrücklich, daß er noch nicht über alle sie betreffenden Punkte zur Klarheit gelangt sei. Die menschlichen Leidenschaften waren um diese Zeit an den Höfen und in der Gesellschaft Gegenstand lebendigen Interesses nach ihrer sinnlichen wie ihrer mystischen Seite. Dazu kam die Fülle der vorhandenen Literatur seit den Tagen der Stoa, welche den Fortgang des Geistes zur Herrschaft über die Leidenschaften in großem Sinne dargestellt hatte. Während seines ganzen niederländischen Aufenthaltes, der von 1629—1649 dauerte, übten die Schriften, welche Anthropologie und Moral der Stoa verkündet haben, einen starken Einfluß. Als die Schrift über die Passionen erschien, lebte noch Daniel Heinsius. Descartes selbst erwähnt in seinen Prinzipien über die Naturphilosophie (IV § 190) einen Punkt aus der Affektentheorie der Stoa. Eben auf den Zusammenhang der Lehre von den Passionen mit einer Theorie der Lebensführung war Descartes so gut als die stoische Literatur der Zeit gerichtet, und er begegnete sich hierin mit den Interessen seiner königlichen Schülerin. Der Weg zur Auflösung dieses Problems war ihm vorgeschrieben durch seine Anthropologie, welche aus dem Verhältnis einer denkenden, freien, geistigen Substanz zu dem Strukturzusammenhang des Körpers und den Leistungen der Lebensgeister in ihm die seelischen Zustände ableitete. Hierauf beruht nun das Bewußtsein seiner Originalität in dieser Theorie, er hat im Beginn der Schrift über die Passionen gesagt, er schreibe, als ob vor ihm niemand den Gegenstand berührt habe, und an einer anderen Stelle (II Art. 68) bemerkte er von der Einteilung der Leidenschaften: „ich entferne mich von der Ansicht aller, die früher über diesen Gegenstand geschrieben haben". Doch bezieht er sich hierbei nur auf die scholastische Einteilung in das concupiscibile und in das irascibile.

Seinen leitenden Grundgedanken, wie er sich aus der Verknüpfung der stoischen Lehre mit seiner eigenen Anthropologie ergab, hat er in dem Brief über das höchste Gut 1647 am klarsten ausgesprochen. Der rationale Wille, der vom klaren Denken geleitet ist, bringt in seiner Betätigung die höchste Befriedigung hervor; er allein ist in unserer Macht, und unbegrenzt, wie er ist, vermag er auch die Leidenschaften zu be-

[1] Passions I 17—29. Etwas anders gruppiert sind diese Seelenzustände in den Prinzipien IV 190. Dort wird von dem Unterschiede der sensus externi oder Sinnesorgane und der sensus interni ausgegangen. Letztere zerfallen in zwei Klassen. Die zu Bauch, Schlund usw. gehenden Nerven rufen die natürlichen Begehrungen (appetitus naturales) wie Hunger und Durst hervor. Die zu dem Herzen und den Herzkammern gehenden Nerven bilden den anderen inneren Sinn.

herrschen. „Die beatitudo besteht in der ganz allgemeinen Befriedigung des Geistes. Diese aber folgt aus einem festen und beständigen Willen, alles, was wir als Bestes erkennen, zu verwirklichen und die ganze Kraft unseres Intellektes auf ein richtiges Urteil über dieses Beste zu verwenden" (an Elisabeth, Œuvres ed. Cous. IX 215—222). Unter diesem Gesichtspunkt also entstand während des Winters 1645—1646 die Abhandlung über die Passionen der Seele. Und als er nun mit der Königin Christine von Schweden in Verbindung trat, welche über diese Gegenstände tief nachgedacht hatte, hat er auch in einem Briefe über die Liebe, der für sie bestimmt, und einem über das höchste Gut, der an sie gerichtet war, seine letzten Ideen entwickelt.

An diesem Punkte darf an die allgemeinen Betrachtungen erinnert werden über die Stellung der Affektenlehre des 17. Jahrhunderts. Aus der ganzen Renaissance-Anthropologie kam diesen Theorien als erster Grundzug das Bewußtsein von der Nützlichkeit der Affekte im Haushalte des seelischen Lebens. Descartes geht im Erweis ihres Nutzens von den Beziehungen aus, welche zwischen den Bedürfnissen des Menschen, den äußeren Gegenständen und den Passionen bestehen (Passions II Art. 52). Die Objekte, welche die Sinne bewegen, rufen in uns nicht in Rücksicht aller ihrer Verschiedenheiten verschiedene Leidenschaften hervor, sondern allein in Rücksicht auf ihren Nutzen oder Schaden, oder allgemein auf ihre Wichtigkeit für uns. So besteht der Nutzen aller Leidenschaften allein darin, daß sie die Disposition der Seele erwirken, diejenigen Dinge zu wollen, die nach dem Willen der Natur uns nützlich sind, und in diesem Willen zu verharren. Die größte Macht für das Gelingen unserer Unternehmungen liegt in der freudigen Bewegung der Seele, mit der wir sie unternehmen. „Ich habe oft bemerkt, daß Dinge, die ich fröhlichen Herzens tat und ohne einen inneren Widerstand dagegen, mir gewöhnlich gelungen sind." Er ist geneigt, in dieser Abwesenheit inneren Widerstandes bei Unternehmungen den Erklärungsgrund für den sokratischen Begriff des Genius zu finden und hieraus auch sich verständlich zu machen, warum Sokrates von demselben richtig geführt wurde. Sogar auf seine Erfahrungen beim Hasardspiel beruft er sich. So stimmt er mit der Affektenlehre der Renaissance überein in der Bevorzugung der freudigen Zustände (an Elisabeth IX 398ff.). Selbst der Zorn ist ein nützlicher Affekt, wenn er als sittliche Entrüstung zur Abwehr antreibt. Darin aber liegt nun nach ihm das entscheidende Moment für die Beurteilung des Wertes der Affekte, daß die höchste Tugend selber nicht affektlos ist. Denn die Seelenruhe (die tranquillitas animi der Stoa) ist ein Gefühlszustand. Sie (oder die innere Zufriedenheit) ist der Preis, der uns anreizt zur tugendhaften Handlung. So richtet der Bogenschütze seine Handlung auf das Ziel, aber zum Schießen wird er durch den ausgesetzten Preis angereizt. Und was lehrt uns nun die Lebenserfahrung? Unter allen Lebenswerten ist der am meisten dauernde, sichere, mild, freundlich und beständig erfreuende die Seelenruhe, die innere Befriedigung, die aus dem Bewußtsein moralisch rationalen Handelns entspringt. Nur sie hängt ausschließlich von uns selber ab und kann uns daher nicht entrissen werden (Œuvr. X 59—64). Wohlbegründete Zufriedenheit mit uns selbst und

Selbstachtung, in der wir den Wert unserer Person freudig erleben, werden von ihm als Passionen und, sofern sie durch Gewöhnung und Nachdenken sich festigen, als stetige glückliche Gemütsbeschaffenheiten bezeichnet. Unter allen Passionen ist die générosité die höchste, sie ist Selbstachtung, die auf der richtigen und stetigen Anwendung der Freiheit des Willens beruht, die uns zu großen Dingen befähigt, den anderen Menschen befreundet, von Neid, Furcht und Zorn befreit (Passions III 153, 156, 161). Der Begriff ist vorgebildet bei Aristoteles als Mittleres zwischen übertriebenem Selbstgefühl und Kleinmut: μεγαλοψυχία (magnanimitas). Dieser Begriff ist dem spinozistischen der Gottesliebe darin parallel, daß er den höchsten der Affekte bezeichnet, welcher die Seele befreit und die schädlichen Leidenschaften auflöst. Er ist aber von jenem Begriff des Spinoza darin unterschieden, daß er das weltliche und menschliche Ideal dieser großen französischen Epoche bezeichnet: Lebensfreude, Richtung auf große Dinge, verbunden mit zartem sittlichen Gefühl, Furchtlosigkeit und Erhabenheit über die ordinären Leidenschaften. In der französischen Tragödie hat dies Ideal am vollkommensten Racine dargestellt, welcher sich in Port-Royal unter dem Einfluß der cartesianischen Schule entwickelt hat: sein Hippolyte ist die vollkommenste Verkörperung dieser générosité, und gerade durch die französischen Züge in ihr unterscheidet er sich von seinem klassischen Vorbild. Wir dürfen jetzt den Schluß ziehen: obwohl es Descartes nicht ausdrücklich ausspricht, so werden doch nach seinen Lebensbegriffen die Passionen nicht überwunden durch die Vernunft, sondern durch eine höchste Passion, welche auf der vollkommensten Erfahrung über die Werte der Leidenschaften beruht.

Wie wird es nun möglich sein, ein System der Leidenschaften aufzustellen? Jede typische Form der Passion ist getragen von einem bestimmten physisch definierbaren Verhalten der Lebensgeister, und Descartes hat diese physischen Bedingungen der Gemütsbewegungen sorgfältig beschrieben (L'homme IV 383 ff. und in den zwei ersten Büchern der Schrift über die Passionen), wie das der physiologischen Zeitrichtung entsprach. Er hat auch die äußeren Zeichen der Passionen, welche von diesen physischen Grundlagen derselben abhängen, dargestellt, wie dies das Zeitinteresse ebenfalls forderte. Die Einteilung selbst geht von dem anthropologischen Grundschema aus, das wir entwickelt haben. Die Seelenzustände zerfallen in Passionen und Aktionen (Passions I Art. 17). Die Passionen in die, die den Körper, und in die, welche die Seele zur Ursache haben. Die eigentlichen Passionen, die passions de l'âme haben ihren Gegenstand in der Seele selber. Er unterscheidet nun als ursprünglich sechs Passionen, und diesen ordnet er dann die übrigen unter. Ich stelle diese Anordnung in folgender Tabelle dar.

Die sechs Grundpassionen.

I. Admiration,

entstehend aus dem Eindruck eines neuen oder von unserer Erwartung verschiedenen Gegenstandes, bestehend in der Verwunderung bis zum Erstaunen, ohne daß noch ein Bewußtsein von Angemessenheit des Gegenstandes an uns oder von seinem Gegenteil darin enthalten wäre.

Wenn er hinzufügt, daß sonach ohne diese Überraschung der Gegenstand leidenschaftslos aufgefaßt würde, so ist darin der ältere Begriff der für die Selbsterhaltung indifferenten Objekte enthalten (§ 53).

II. Amour, III. Haine,

entstehend aus der Wahrnehmung, daß der Gegenstand uns convenable ist oder nicht, wonach dann der Gegenstand als bon oder mauvais bestimmt wird (§ 56).

Aus diesen Grundrelationen der Seele zu nützlichen oder schädlichen Gegenständen entstehen alle Passionen außer der admiration und den in sie eintretenden Passionen von estime und mépris. Insofern sind sie nach der alten Einteilung von amour und haine abhängig, unter Hinzutritt der Beziehung auf Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Das ist aber das Neue und Tiefe in seiner Einsicht, daß unter dem Eintreten dieser Relationen in das Bewußtsein nicht Zusammensetzungen mit amour und haine, auch nicht Unterformen derselben, sondern neue primitive Typen der Passionen entstehen.

IV. Désir,

entstehend aus der Beziehung auf die Zukunft. Tiefe, von Spinoza verwertete Bemerkung, daß die Passionen nach dem Verhältnis des Nützlichen und Schädlichen uns mehr bestimmen, auf die Zukunft uns zu richten als auf Gegenwart oder Vergangenheit. Und zwar ist désir ebenso auf die Erhaltung eines Gutes oder der Freiheit von einem Übel wie im Falle der Abwesenheit des Nützlichen oder der Anwesenheit eines Schädlichen auf die Veränderung dieses Verhältnisses gerichtet (§ 57).

V. Joie,

bezüglich auf ein gegenwärtiges oder als gegenwärtig vorgestelltes, uns zugehöriges Gut.

VI. Tristesse,

bezüglich auf ein gegenwärtiges oder als gegenwärtig vorgestelltes, uns zugehöriges Übel. (§ 61.)

Aus diesen sechs Grundpassionen lassen sich nach ihm alle anderen ableiten.

I. Admiration.

1. Estime,

entstehend aus dem Eindruck der Größe des Objekts (§ 54).

2. Mépris,

entstehend aus dem Eindruck der Kleinheit des Objekts.

Entstehen diese beiden Empfindungen in der Beziehung auf uns selbst, d. h. auf unser eigenes Verdienst, das wir abschätzen und das in dem richtigen Gebrauch unserer Willensfreiheit und der Herrschaft über unsere Willensakte besteht, so entstehen:

3. Magnanimité (générosité) und 4. Humilité vertueuse.

Entsteht sie in der Beziehung auf anderes uns Anhaftendes, das keinen unbedingten Wert hat, wie Geist, Schönheit, Reichtum, Ehre, so entstehen:

5. Orgueil und 6. Bassesse als fehlerhafte humilité.

Verwandtschaftsverhältnis in der Anordnung nicht zur Geltung gelangt. Und doch sind die Verhältnisse der Typen zueinander richtiger als in den gezwungenen Ableitungen des Hobbes und Spinoza aufgefaßt. Der Maßstab der Würdigung der Affekte, von welchem die Theorie der Lebensführung abhängt, lag für Descartes schließlich in dem metaphysischen Begriff des Geistes als Denken und freier Wille. Aus der Macht der Affekte zurückkehren zur Unabhängigkeit des Geistes durch die beständige freudige, starke, rationale Willensverfassung: darin lag ihm die höchste Lebensaufgabe. Eine Formel über den Inhalt dieses Willens oder das höchste Gut hat er nicht aufgestellt: er starb mitten in diesen Studien: es mangelte seinem System die Möglichkeit, Ethik oder Gesellschaftsleben abzuleiten. Erst Hobbes hat von den neuen Grundlagen der Affektenlehre aus dies unternommen.

ZUSÄTZE AUS DEN HANDSCHRIFTEN

Vorbemerkung.

Aus verschiedenen handschriftlichen Fassungen, Entwürfen und Fortbildungen, die zu den Abhandlungen über die Analyse des Menschen und das natürliche System vorliegen, seien die folgenden Stücke hinzugefügt. Das erste Stück[1] ist nach 1887 verfaßt, im Zusammenhang einer „Introductio" zum dritten Buch der „Einleitung in die Geistesw." gedacht, und war ursprünglich betitelt: „Die drei metaphysischen Völkergedanken der alten Welt"; es schließt sich an an die am Anfang der ersten Abhandlung (oben S. 1 ff.) gegebene Darlegung der Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins. Die unter III folgenden Stücke, die aus der Zeit der Ausarbeitung der beiden Abhandlungen stammen, ergänzen das an mehreren Stellen derselben (oben S. 55 ff., 70 f., 165 f., 211 ff., 221 ff.) über das Wesen der Reformation, ihre Kraft und ihre Schranke, Gesagte; aus verschiedenen Entwürfen entnommen[2], sind sie hier in dem Zusammenhange, in dem sie vermutlich gedacht waren, aneinandergereiht.

Das dazwischengestellte Stück (II) über das Christentum in der alten Welt ist nach 1907 verfaßt und ist entnommen aus letzten Fassungen[3], die teils aus der Arbeit an der Geschichte des deutschen Geistes hervorgingen, teils mit systematischen Darlegungen über die Struktur der religiösen Weltanschauung und der Epochen des Christentums zusammenhängen, die in einem der späteren Bände dieser Ausgabe zur Veröffentlichung kommen werden. Es ergänzt die „Entwicklung zum katholischen System", die in den gedruckten Abhandlungen (oben S. 207) nur berührt ist.

---

[1] In den Handschriften Faszikel C 15 II fol. 59 bis 71.

[2] C 15 II fol. 157 bis 163; 282/3; 138; 479 bis 482, 486; 485.

[3] Faszikel A 6 fol. 13—23, 42/3, 53 bis 64.

I.

DIE GRUNDMOTIVE DES METAPHYSISCHEN BEWUSSTSEINS

Die ganze Jugend der neueren Völker war beherrscht von der europäischen Metaphysik des Mittelalters. Dieselbe zeigt einen durchgreifenden Unterschied, wenn man sie mit den späteren Einzelsystemen vergleicht. Diese sind gar nicht Wesen derselben Art. Sie sind gar nicht zu derselben Funktion befähigt. Denn das mittelalterliche System hatte den verschiedenen Seiten des Menschenwesens eine dauernde Befriedigung gewährt. Dies war der innere Grund seiner langen Herrschaft, neben welchem die äußeren Gründe nicht in Abrede gestellt werden sollen. Daher hat die Herrschaft dieses Systemes jedesmal denen als Ideal vorgeschwebt, welche eine Leitung der europäischen Gesellschaft durch irgendeine Art von Theorie angestrebt haben. Dies ist aber dadurch bedingt gewesen, daß die drei großen metaphysischen Motive, welche die alten Völker entwickelt haben, in der letzten Epoche derselben ineinander verwebt worden sind. Wie sie das Ganze der Menschennatur umspannen, ist das so entstehende Ganze imstande gewesen, diese Menschennatur voll zu befriedigen, solange die damalige wissenschaftliche Lage fortdauerte.

In der griechischen Philosophie waltete unser anschauend denkendes Vermögen mit einer einzigen Energie. Auf der Höhe derselben entstand der Gedanke des Kosmos als eines gedankenmäßig gefügten Zusammenhanges, und dieser Gedanke blieb für sie repräsentativ. So wurde als Grund des Kosmos eine höchste Intelligenz gesetzt, ein Architekt der Welt; unter dem ästhetischen Gesichtspunkt dieser griechischen Intelligenz wurde er von Plato als Künstler gedacht, welcher die Materie nach ihm vorschwebenden Ideen formt. Der metaphysische Zusammenhang wurde in Ideen, in Formen aufgefaßt, deren zweckmäßiges Verhältnis Ausdruck der höchsten Intelligenz war.

Der Mittelpunkt des römischen Lebens war der Wille, welcher sich die Außenwelt unterwirft in Eigentum, Vertrag, in Staatsrecht und Verwaltungsordnung. So entstanden metaphysische Begriffe einer ganz an-

deren Ordnung, indem dieser römische Geist aus seiner Natur heraus die Welt zu denken unternahm. Es ist in der Regel, die originale Bedeutung des römischen Denkens zu unterschätzen. Ist hiergegen die römische Jurisprudenz als die Philosophie dieses Volkes bezeichnet worden, so ist auch diese Anerkennung nicht ausreichend. Derselbe Grundzug des römischen Wesens, welcher die Jurisprudenz hervorbrachte, erzogen und entwickelt an dem juristischen Denken, hat auch für das Verständnis der Welt originale Gesichtspunkte gefunden, wenn auch unvollkommen verwertet. Jetzt war die Welt ein auf die Zwecksetzungen der Menschen und der Gottheit bezogenes Ganze. Wohl erscheint diese äußere Teleologie dem oberflächlichen Blick ähnlich der inneren Gesetzmäßigkeit des Kosmos, aber sie verhält sich zu ihm wie eine Maschine, die einem Zweck des Menschen angepaßt ist, zu dem freien lebendigen Wesen. Jetzt war die Gottheit ein höchstes regimentales Haupt, Gesetzgeber der Welt und Richter der Menschen. Und die Grundverhältnisse der metaphysischen Welt waren nun Freiheit, deren Sphären für die Einzelwesen, Begrenzung der Freiheiten gegeneinander und gemeinsame Abhängigkeit von dem höchsten Wesen.

Die orientalischen Völker hatten den Mittelpunkt ihres Sinnens im Gefühl, Gemüt, den innersten sittlich-religiösen Erfahrungen. Und insbesondere durch die jüdische religiöse Entwicklung haben sie die Metaphysik des Abendlandes mitbestimmt. Das dritte große Motiv trat hiermit in die abendländische Metaphysik ein. Hier erschien die Welt nun als Gottes Emanation, Schöpfung und Offenbarung. Die Grundvorstellung ist die Eingießung eines Transzendenten in der Offenbarung — dieses ist die eigentliche metaphysische Konzeption. In der Ehre Gottes wurde der Grund der Zusammenfügung der Welt gefunden. So entstehen Vorstellungen, welche das am Faden der Anschauung verlaufende griechische Denken durchbrechen. Schöpfung der Welt aus dem Nichts: ein Ausdruck davon, daß in dem Willen jede Analogie der Naturvorgänge aufgehoben ist, in welchen ein faßbares Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung besteht. Wiedergeburt: auch das ein Symbol, welches den Willen dem Kausalgesetz gänzlich entrückt.

Wie aus wenigen großen Motiven eine Fuge zusammengesetzt ist, so beherrschen diese drei Motive alle menschliche Metaphysik. Sie sind von den alten Völkern hervorgebracht worden. Sie sind innerhalb des römischen Imperiums vereinigt worden, und in der alternden Welt, die dieses Imperium umspannte, flossen sie ineinander. Aus ihrer Verknüpfung entsprangen die Werke der Kirchenväter, wie die der letzten heidnischen Autoren. In der Schrift des Augustinus de civitate dei kommt ihre höchste Vereinigung zustande.

Das so zusammengewobene Ganze ist als Metaphysik an die neueren Völker gekommen. Von dem darin enthaltenen ungeheuren Gehalt zehrte ihr geistiges Leben. In der Schule eines Denkens, das zwischen diesen Elementen einen Vertrag zu stiften strebte, sind sie herangewachsen. Diese Metaphysik hat während des Mittelalters so schrankenlos geherrscht als nie eine andere. Metaphysik-Theologie, wie dieses Ganze war, wurde es von der Macht der Kirche getragen. Diese Macht der Kirche gestattete kein anderes Denken, und die Lage der Wissenschaft ermöglichte kein anderes.

Nachdem das wissenschaftliche System des Realismus seit dem 14. Jahrhundert allmählich aufgelöst war, ist in der neueren Gesellschaft Europas ein Zustand der Ideen entstanden, welcher die Unterlage der ganzen neueren Philosophie bildet, in seinem wahren Wesen jedoch von dieser in der Regel nicht gesehen wird. In dem europäischen Menschen besteht auch jetzt die Verwebung der Gedanken fort, nach welcher der Grund der Welt eine höchste Intelligenz ist: Gesetzgeber der Sitten; Richter; sich offenbarend in den Herzen der Menschen. Die Verwebung dieser Gedanken fanden wir historisch bedingt, aber wir bemerkten zugleich, daß die menschliche Metaphysik überhaupt in ihr nur ausgewachsen ist; denn sie ist der Ausdruck des metaphysischen Bewußtseins in Begriffen, welche schließlich doch auch nur eine Bilderschrift menschlicher Art für das in der Erfahrung Lebendige, in Vorstellungen Unaussprechbare sind. Dieses metaphysische Bewußtsein ist unvergänglich; wie die Pflanze blüht und welkt, aber in der Tiefe der Erde Wurzeln dem nächsten Frühling entgegenwarten, ist in der Tiefe der Menschheit dieses metaphysische Bewußtsein. Da es unter wechselnden Bedingungen in Begriffen oder religiösen Symbolen zum Ausdruck kommt, zeigt es eine wechselnde geschichtliche Formation. Es ist das letzte Geschäft aller Transzendentalphilosophie, sich diesem zu nähern. Sie tut dies nach den Methoden, die von Locke bis Kant ausgebildet worden sind. Wir suchen zu zeigen, daß die historische Analysis dieses Verfahren ergänzen muß. Daher strebt unsere historische Analysis der metaphysischen Systeme und unsere transzendentale Untersuchung nach demselben Punkte. Sie graben derselben Tiefe entgegen. Dieser methodische Unterschied ist bedingt durch den Gegensatz zu einer bloß intellektualistischen Zergliederung, wie sie in Kant kulminierte.

Die geschichtliche Analysis der Metaphysik ergab nun solche Bestandteile (Einleitung in die Geisteswissenschaften Bd. 1 S. 473f., 489ff.): die Gedankenmäßigkeit des Kosmos, die unteilbare Einheit der Person in Selbstbewußtsein, Verantwortlichkeit und dauernder Bindung des Willens durch Verpflichtung, in ihr das Prinzip der Entfaltung und des

Selbstzweckes, die Achtung desselben Selbstzweckes in anderen, das historische Bewußtsein, in diesem Personenreiche durch die Arbeit der Vorfahren und Gleichzeitigen bedingt und verpflichtet zu sein zu eigner entsprechender Arbeit. Diese festeren Bestandteile des metaphysischen Bewußtseins verfließen aber an dem Horizont der so sich darstellenden Lebensbeziehungen, der so entspringenden Weltvorstellung in ein Unbestimmtes und doch für das Menschenleben so Bedeutsames — die religiösen Vorstellungen und Symbole. Sie enthalten für die transzendentale wie für die historische Analyse die größten Schwierigkeiten. Unser Denken muß das im metaphysischen Bewußtsein Enthaltene in die Welterfahrung einordnen und einen vorstellungsmäßigen, zusammenhaltenden Grund nach dem Kausalgesetz als ein Geistiges behaupten. Unser Gemütsleben muß dieses metaphysische Bewußtsein den Erfahrungen des Gemeinen gegenüber aufrechterhalten. Nicht im Egoismus wurzelt die Religion, sondern in diesem Bedürfnis, das höhere Bewußtsein im Leben zu behaupten. So finden wir uns über das Begrenzte und Endliche von Leben und Welt hinausgezogen, in eine reinere Ferne. Wie den Faust das rötliche Licht der Abendwolken an sich zieht, das verblaßt und in eine uns unbekannte Ferne zu entweichen scheint. Der Schmerz der Endlichkeit, fremder und eigener, trennt uns von dieser höheren Wahrheit des Lebens. Wie ein Verbannter hinabblickt nach den Türmen und Giebeln der Stadt, in der er geboren und zu der es ihn zog, von der er aber wie durch unsichtbare Mauern durch seine Armut und Schuld getrennt ist. So empfängt der nach dem Satze des Grundes vom Denken gesetzte Begriff eines intelligenten Grundes die Färbung der Transzendenz und des Ideals. Für weichere Herzen scheint da ein Herz in der Ferne. Satte Sinnlichkeit und satte Anschauung, wie mächtige Willen sie mißachten. Weichere Herzen verlieren sich in diesem sentimentalischen Gefühle, wie Sommerfäden im Wind verwehen, unbestimmt verschwebend.

Dieses metaphysische Bewußtsein zeigt einen Kreis konstanter Symbole wie die dichterische Einbildungskraft, der Traum, ja der Wahnsinn. Die Gesetzmäßigkeit, in welcher sie entstehen, kann ebenfalls an der Geschichte der geistigen Bewegungen studiert werden. Diese Symbole sind die metaphysischen Begriffe. Sie sind so konstant und so unvergänglich als die der Poesie oder die des Traumes. Nicht eine Dichtung, wie Lange meinte, ist die Metaphysik, sondern der Ausdruck des metaphysischen Bewußtseins in den begrifflichen Symbolen, der Lage der Wissenschaft in einer gegebenen Zeit angemessen.

Nach dem Wechsel der Tendenz, welche in den Reihen wissenschaftlicher Sätze sich entwickelt hat, ist eine Verstümmelung des metaphysi-

schen Bewußtseins oder ein unberechtigter Bruch mit gültigen wissenschaftlichen Sätzen öfters eingetreten. Dies waren stets mehr oder minder unglückliche Zeitalter und unbefriedigende Systeme. Solche Systeme haben dann zur Herstellung von mehr befriedigenden auf einer höheren Stufe jederzeit geführt.

Das metaphysische Bewußtsein bedarf jederzeit der Vorstellung, in der es sein Dasein habe. Diese in einer ungeheuren geschichtlichen Arbeit hervorgetriebenen Vorstellungen sind die Hülle, das Gewand dieses Bewußtseins. Es hat in der Metaphysik seine äußere Gestalt. Wenn aber diese unhaltbar geworden ist, wird es in der Selbstbesinnung in seinem Kerne erkannt. Diese ist nur das Grab der veräußerlichenden Metaphysik: das innere metaphysische Bewußtsein ist unsterblich. Auch kann durch vergleichende Betrachtung gezeigt werden, daß das Große, was in der Geschichte geschaffen wurde, ganz vorwiegend auf Grund solcher Positivität des Menschen geschaffen worden ist. Der Zweifel als solcher ist unfruchtbar. Der Bestand von Staaten und von Kultur hat dies Leben in den Positivitäten der Menschennatur überall zur Unterlage.

In der neueren Geschichte hat sich nun die Arbeit vollzogen, Erfahrungswissenschaften zu begründen und von der so unhaltbar gewordenen Bildlichkeit metaphysischer Begriffsordnung zu einem haltbaren transzendentalen Standpunkt zu gelangen, in welchem das metaphysische Bewußtsein eine neue Rechtfertigung findet. Jedoch ist dieser Vorgang an jedem Punkte durch das Streben, das Bild der Welt nach allen Seiten zu vollenden, in Frage gestellt, unterbrochen, bestritten. Nur langsam arbeitet sich dieses transzendentale Bewußtsein durch. Die Unterlage der gesamten neueren Metaphysik und Transzendentalphilosophie wird darum in der Geschichte der Philosophie nicht zureichend gewürdigt, weil das metaphysische Bewußtsein, welches ja auch den Kern der Religion bildet, hier von dieser nicht getrennt ist. In dieser Unterlage haben dennoch der Kern der alten Metaphysik, das metaphysische Bewußtsein des Menschen nämlich, und die mächtigsten Begriffssymbole, welche für dasselbe gefunden waren, sich erhalten und seine Herrschaft behauptet. Ganz anders als dem, welcher Geschichten der neueren Philosophie durchliest, erscheint der Zustand der europäischen Überzeugungen demjenigen, welcher heute von Land zu Land wandert und überall denselben Glauben an Gott als höchste Intelligenz, Gesetzgeber, Richter, Vorsehung, sowie den an ein Reich persönlicher Geister antrifft. Er findet sie in der Hütte des Farmers im amerikanischen Westen so gut als bei dem Fischer am Strande von Sizilien oder Island. Die Träume des modernen Metaphysikers existieren nur in der Studierstube der Gelehrten und endigen auch da ihre papierne Existenz. Sie sind wirkungslose

Schatten, verglichen mit dem, was, wie einmal die Welt ist, den schaffenden Menschen an seinem Werk erhält. Diese Überzeugungen sind auch nicht vom Christentum hervorgebracht oder durch irgendeine Religion hergestellt. Wir finden sie in den Werken des Cicero, die den gebildeten Bewohnern der römischen Provinzen das Ergebnis des Altertums vermittelten, ebenso ausgedrückt als später in den Schriften der Kirchenväter, welche dann in denselben Provinzen neue Gemeinden begründeten. Ja der neue Glaube war so ohne faßbare Vermittlung mit den europäischen Begriffen, so dem Äußersten, dem Unmöglichen entgegentreibend: sein innen glühendes Feuer hätte alles aufgezehrt und wäre in seinem eignen Brand und Rauch aufgegangen, hätte nicht diese festgefügte Begriffsordnung ihn in sich aufgenommen, gemäßigt und begrenzt.

II.

DAS CHRISTENTUM IN DER ALTEN WELT

Die religiösen Erlebnisse sind verschieden nach ihren strukturellen Unterschieden. Die einen bilden religiöse Akte, Zustände, Seelenverfassungen aus. Solche sind Gebete, Kulthandlungen usw. Andere bilden Aussagen über religiöse Gegenstände oder Vorgänge aus. Noch andere enthalten ein Wirken von religiöser Seelenverfassung in die Welt. Dieser Unterschied der Struktur liegt in der Beziehung der in der Religiosität enthaltenen Seiten des psychischen Strukturzusammenhanges. In der Religion tritt hinzu, daß sie nicht bloß Erlebnisse des Individuums kennt, sondern auch gemeinsame, die sich in dem Zusammenhang einer religiösen Gemeinschaft vollziehen. Gelebt können religiöse Handlungen eines einzelnen sein. Kultus ist die Handlung einer religiösen Gemeinschaft, auch wenn ein einzelner für sie die religiösen Handlungen verrichtet. Unter Gemeinde, Kirche usw. verstehen wir eine Gemeinschaft als Subjekt aller Arten von religiösen Erlebnissen, Wirkungen usw.

In der Struktur der Religiosität in einer gegebenen Zeit sind Theologie (Aussagen usw.), Frömmigkeit — von den Erlebnissen zu den religiösen Handlungen und von diesen zu den Unterschieden in den religiösen Personen (Mönchtum, Laien usw.) — und Wirken in die Welt aufeinander bezogen. Diese Beziehungen sind die einer permanenten Wechselwirkung der religiösen Leistungen untereinander und zu der Organisation, von der sie getragen und auf die sie bezogen sind. Die Entwicklungen, welche die Geschichte der Religion ausmachen, vollziehen sich alle nicht in einer der Leistungen für sich, sondern jede bedingt und ist bedingt.

Jeder schöpferische Akt ist auch in dem religiösen Subjekt selbst gefolgt von einem Akt der Auffassung und Beurteilung, worin die ersten und wichtigsten Wertbestimmungen beruhen.

Das religiöse Erlebnis ist definiert durch den Verkehr mit dem Unsichtbaren. (Grenze des religiösen Erlebnisses, daß es immer bedingt ist durch die in der Tradition enthaltenen Bestimmungen der religiösen Gegenstände, die vor dem Aufstreben der originalen neuschaffenden religiösen Erlebnisse liegen.) Derselbe bildet zunächst den Gottesbegriff aus. Er entsteht aus den Erfahrungen des Gegenstandes, der dem religiösen Prozeß im Subjekte gegenübersteht und auf den dieser Prozeß sich bezieht. Hieraus folgt, daß die allmähliche Entwicklung dieses Prozesses aus der naiven Selbstsucht des Fürchtens und der Wünsche der letzte Grund für die Veränderung in dieser Gegenstandsauffassung ist. Die entscheidende Veränderung liegt in der Entstehung von Religionen, die auf dem einzelnen religiösen Genie beruhen, wie es von einer Kulturlage getragen ist.

Erst in diesem entsteht das religiöse Bewußtsein von der Bedeutung des Lebens, des Todes, von dem Verhältnis des Unsichtbaren ... Gegenständlich ist es in der so sich bildenden Gottesanschauung. Der religiöse Gegenstand ist nur da in den Erfahrungsurteilen, welche aus dem Erlebnis entstehen und von ihm aus seinen Gegenstand neu bestimmen.

I.

Die Entwicklung der christlichen Frömmigkeit müssen wir in den einzelnen religiösen Individualitäten erfassen. Es ist eine Bewegung von außerordentlicher produktiver Kraft, die mächtigste geistige Bewegung, deren die alternden Nationen noch einmal fähig gewesen sind. Sie wurde gesteigert durch den Kampf der Weltreligionen untereinander.[1] Der erste Charakterzug dieser Frömmigkeit ist, daß dieselbe in einem direkten Zusammenhang zu den großen Lebensstimmungen, Kulturerwerbungen, philosophischen Voraussetzungen, literarischen Bezügen der alten Welt steht. Es prägt sich in den Individuen die Art aus, wie das Evangelium auf Menschen dieser Art wirken mußte. Die Müdigkeit dem Leben gegenüber, die Armut desselben in politischer Rücksicht, die in einem militärisch bestimmten Verwaltungsstaat für die nicht regimentalen Personen bestand, die Ohnmacht in literarischer Rücksicht bedingt die Hingabe an die neue Organisation, in welcher eine feste Beziehung zur jenseitigen Welt bestand. Am stärksten aber wirkte die Unsicherheit, die aus dem Gegensatz der Weltansichten, der skeptischen Stimmung, der

[1] Vgl. meinen Grundriß zur Geschichte der Philos. S. 62 ff.

Leere des Bewußtseins in bezug auf die Bedeutung des Lebens und des Todes, die Werte des Daseins und die Ideale der Lebensführung bestand. So entstand eine Konzentration des religiösen Interesses an der überraschenden und paradoxen Religiosität, an der das Fremdartige, Mächtige, von Hoffnung Erfüllte die Gemüter anzog.

Welch eine Mannigfaltigkeit von Formen der christlichen Frömmigkeit mußte in dieser an Lebensstimmungen so reichen Welt entstehen! Welch eine Freude dieser literarisch hochgebildeten und doch an eigenen Inhalten für die hochentwickelten Formen, an Gegenständen für die rhetorische Kraft so armen Welt! Die Aussagen, in denen aus dem Erlebnis des religiösen Verkehrs Bestimmungen über die religiösen Gegenstände entstanden sind, sind doch nur fixierte, dogmatische Resultate dieser außerordentlichen Bewegung, in welcher Energie der religiösen Stimmung, Kraft des Denkens und der Dialektik, rhetorische Form, literarischer Ehrgeiz sich so seltsam mischen. Die eigentliche Aufgabe aber ist, die Typen der Frömmigkeit dieser Epoche, welche hinter den Dogmen liegt, festzustellen. Und in dem Gegensatz zu der römischen und griechischen Frömmigkeit liegt das entscheidende Moment.

Das Gebet ist der einfachste Ausdruck der Religiosität des einzelnen als Grundform des Verkehrs mit Gott. Es gliedert sich im Christentum als Bitte, als Andringen um Mitteilung des in Christus erlangten Heiles, um Glaube und dessen Sicherheit. Da nun aber dieses Andringen von Konzeptionen des Gemütes und der Phantasie erfüllt ist, welche den religiösen Gegenstand zu erreichen suchen, so wird das Gebet im Christentum ähnlich wie in der indischen Vedanta-Religiosität zugleich Kontemplation, Meditation. In ihr liegt der eigentliche Schaffensprozeß des christlich-religiösen Bewußtseins. Eben in diesen neuen Konzeptionen, welche aus dem Antrieb der Angst, der Bedürftigkeit entstehen, liegt die eintretende Befriedigung. Die Bitten sind erfüllt, da die Gnade erfahren, die erreichte neue Gemütsverfassung in Form des göttlichen Gegenstandes erlebt wird. Hierin liegt das eigentliche Geheimnis der fundamentalen christlichen Erfahrung. Um es ganz zu verstehen, muß man diese Menschen sich vergegenwärtigen, welche aus dem Rückblick über alle Stadien ihres Lebens, alle Werte und Unwerte in demselben, in der Erinnerung zu einer Zusammenfassung ihrer ganzen inneren Existenz gelangen, aus der nun plötzlich Erfüllung hervorbricht. Und wie der schaffende Künstler zugleich sein Gebilde selbst betrachtet, dessen Eindruck empfängt und es beurteilt, so entsteht auch in der Sphäre der Religiosität aus jeder im Erlebnis gegründeten Konzeption ein Hinschauen auf dieselbe, ein Eindruck von ihr, eine Erfahrung von ihrem Wert und ihrer Gewißheit, welche das Bewußtsein zugesicherter Hilfe

oder Gnade, die gegenständliche Auffassung des Unsichtbaren sicherer macht und weiter bildet. Typischer Fall des Augustin.

In den Handlungen des Kultus, in dem Verhältnis der Darbietung und des Empfanges, das für sie typisch ist, vollzieht sich weiter der Vorgang von Suchen und Erreichen der göttlichen Gnade. Sie wird in der Lehre und Predigt dargeboten, sie tritt im Bekenntnis autoritativ gegenüber, sie empfängt in den Hymnen ihren Ausdruck, und in den Sakramenten findet die Aneignung selber statt. Wie hätte nun nicht in diesem Wechsel von Streben und Befriedigung, von Bedürfnis und Erfüllung, eine beständige Steigerung in der Erfahrung von der Macht der Gnade, von der Würde des religiösen Gegenstandes, von der Bedeutung der Gnadenmittel stattfinden sollen! Es ist die Natur des christlich-religiösen Prozesses selbst, in der diese Entwicklung gegründet ist: das Hereinreichen der transzendenten Welt, ihrer Macht, ihr Wille sich mitzuteilen, ihre magischen Wirkungen in den Sakramenten nehmen zu, bis in Augustin die Gnadenlehre den äußersten Punkt erreicht, an welchem die Hingabe des Menschen an die göttlichen Kräfte der Gnade grenzenlos geworden ist.

Hier aber macht sich nun ein Moment geltend, welches für die äußere Entwicklung des kirchlichen Lebens und des Kultus von der größten Bedeutung ist. Beginnen wir mit einer allgemeinen Betrachtung. „In dem innerlichen Verkehr mit dem Unsichtbaren erfährt das naive Lebensbewußtsein eine Umwendung.“* Die Sehnsucht nach Realisation des Unsichtbaren verzehrt alle Werte der Welt, die nicht dem Verkehr mit Gott dienen. So entsteht das Ideal des Heiligen, das Streben, das Vergängliche, Begehrliche zu vernichten, die Askese. Der in das Weltleben verstrickte Mensch vermag nur schwer die Richtung auf die jenseitige Welt, das Bewußtsein von der Bedeutung des Todes und aller Unsichtbarkeit festzuhalten. Dazu wird das Leben den Menschen dieser Zeit verleidet wie eine Krankheit; einzelne Schicksale machen es besonders gearteten Naturen unerträglich. So bildet sich das Einsiedlerwesen und das Mönchtum. Es ist die Flucht aus der Welt zum Unsichtbaren. Bedingungen werden so geschaffen, in denen der Mensch seine Aufmerksamkeit ganz in der Richtung auf die göttlichen Gegenstände fixieren kann, und damit muß nun eine Steigerung der christlichen Religiosität sich ausbilden. Vorbilder für die Laien entstehen, die noch über die Vollkommenheit der Priester hinausreichen, eine Institution, die damals noch nicht ihre vollen Wirkungen übte.

---

* Selbstzitat aus Diltheys Abhandlung Das Wesen der Philosophie S. 44 (in Die Kultur der Gegenwart I 6, 1907, wieder abgedruckt in Band IV dieser Ausgabe).

Für die großen in die Kirchen einströmenden Massen wurde durch die Ausbildung des Kultus, durch die Verehrung der Märtyrer und der Heiligen und durch die religiöse Kunst ein allgemein zugängliches Mittel geschaffen, das Bewußtsein von der Realität der übersinnlichen Welt zu verstärken.

Durch alle Religionen geht das besondere Verhältnis, in welchem das Sinnliche, Erscheinende zu dem Unsichtbaren steht, dessen Erscheinung es ist, die Äternität und unsichtbare Substanzialität in den Bildern, Mythos, Kulthandlung, Belebung sinnlicher Objekte, Symbolik und Liturgien, heilige Schriften: „der Verstand kann die in dieser Art zu sehen enthaltenen Annahmen nicht begreifen, sondern nur zersetzen. Das Einzelne und Sichtbare meint und bedeutet hier etwas, das mehr als das ist, in welchem es erscheint. Dies Verhältnis ist verwandt der Bedeutung der Zeichen, dem Meinen im Urteil, dem Symbolischen in der Kunst und doch von ihnen unterschieden." „Das Erscheinende, Sichtbare bedeutet das Unsichtbare und ist doch mit ihm eins."* Das Sein der Gottheit an heiligen Orten, ihre Gegenwart und ihr Wirken in Kultbildern, ihre Kraft in heiligen Handlungen ist für den Gläubigen in der Allgegenwart und Lebendigkeit der Gottheit und der religiösen Gegenstände überhaupt gegeben, d. h. in Allgegenwärtigkeit, die nicht tote Präsenz ist, sondern Allmacht, die Lebendigkeit ist, d. h. ihre Kraft des Daseins konzentrieren kann, wo sie will (Gral des Wolfram als Beispiel mittelalterlicher Religiosität). Hierauf beruht die Macht des Kultus. Von hier ist das Streben bedingt, die heiligen Orte zu einer zweiten transzendenten Welt zu machen, in welcher alles Erscheinende bedeutet, alles Distanz vom gewöhnlichen Leben ist — sie zu erfüllen mit religiösen Kräften, die örtlich, sinnlich und doch unsichtbar wirkend sind. Aberglaube! und doch religiöses Erlebnis. Magie! und doch aus dem Bewußtsein der Allebendigkeit der göttlichen Gegenstände entsprungen. Zersplitterung der Gottheit in polytheistischem Sinne! und doch eben aus Bedürfnis der Fülle entsprungen. Verhältnis dieser Symbolbezeichnung zu der in der Kunst: so entstand das eigene Verhältnis der altchristlichen Religiosität zur Kunst, die Basilika, die Bilder, welche das nur in die Realität hineinscheinende Unsichtbare, Äterne, Substantiale aussprechen.

Ferner (Kultur d. Gegenw. S. 44): die Umwendung vom Sinnlichen zum Göttlichen durch Gottes Gnade in Christo als Grunderlebnis setzt sich im erneuerten Bewußtsein auseinander in einem das ganze Leben umfassenden Vorgang. Die Bedeutung des Lebens-

* Selbstzitate aus der Abhandlung über das Wesen der Philosophie S. 43.

verlaufes liegt in dessen Realisierung. In Begriffen nicht ausdrückbar, in der Symbolsprache der Religion: Wiedergeburt. Ihr Ziel ist die Liebesgemeinschaft der menschlichen Seele mit Gott. Auch hier historische Relativität: 1. Das allgemeine Verhältnis der Aufnahme von Nichtchristen zum Christentum wird bei dieser Umkehr nach dem Schema des Paulus zugrunde gelegt. 2. Nicht die vorübergehende Menschwerdung Christi ist entscheidend für das Ziel, sondern das äterne Verhältnis zu Gott: daher nicht eigentlich differenziertes Verhältnis zu Christus, wie im Mittelalter. Die Menschwerdung schafft nur die Genugtuung Gottes und damit den Stand der Gnade. Und nun tritt der Mensch in die äternen Verhältnisse und erwirkt die religiöse Gestaltung seines Lebens.

Augustin als letzte und das Mittelalter bestimmende Gestalt dieser christlichen Religiosität der alten Welt.

2.

Die ganze christliche Religiositätsentwickelung — und um diese, nicht um Dogmen handelt es sich — vollzieht sich nach ihrem Ansatz durch die ersten Jahrhunderte in den durch Konzilien vollzogenen Lehrbestimmungen, an welche auch das Mittelalter gebunden war, und diese beruhen auf dem Verhältnis der Unfähigkeit des Menschen, ohne Christus zur Gnade zu gelangen, zu dem Gnadenakt. Keine Lehre ist mehr christlich, welche dieses Verhältnis aufhebt und den Menschen aus seiner Freiheit ohne Christus zur Seligkeit gelangen läßt. Jede Lehre von der Nachfolge Christi durch Vorbild und religiöses Nacherleben (nicht Lehre!) ist nur insofern christlich, als sie dieses Verhältnis aufrechterhält, nach welchem nur durch Christus die Gnade erlangt werden kann. Nun wäre eine christliche Religiosität denkbar, die hierauf gegründet wäre (wie der Rationalismus und Schleiermacher) ohne Lehre von Straffälligkeit des Menschen, Erlösung von der Schuld durch das Opfer Christi usw. Es besteht im Mittelalter in Franziskus (schon Abälard) eine starke Neigung zu einer solchen Lehre. Aber der Pelagianismus ist 418 zu Karthago durch eine Gesamtsynode verurteilt worden. Dann 529 Synode zu Orange für Augustins Anthropologie. Es blieb also das Mittelalter durch Augustins kirchliche Autorität und Konzilienbeschlüsse gebunden an die Lehre von der Sündhaftigkeit vor dem Gesetz und der Gerechtigkeit Gottes usw.

In Augustin erscheinen nun bereits die Formen, welche den Prozeß der Sanktifikation auf Grundlage der Prädestination der erwählenden Gnade und der in der Taufe vollzogenen Sündenvergebung behaupten. Augustin gründet darauf die Lehre von der Verlierbarkeit der

Gnade, von der immer fortgehenden Heiligung auf dieser Grundlage, von dem so entstehenden Verdienst. So hat schon Augustin Unterscheidungen gemacht, welche nicht auf religiösem Erlebnis, sondern auf der Tendenz fußen, die Konsequenzen aus Prinzipien wie Gerechtigkeit usw. zu ziehen — denkbar zu machen. Und er stand schon unter der Notwendigkeit, die Anforderung an sittliches Leben und seine Verwirklichung in menschlicher Selbsttätigkeit zu retten.

Seine Erfahrung kompliziert sich aber dann durch die — in seinem kirchlichen Autoritäts- und Machtbewußtsein gelegene und durch seine Erlebnisse von der Fixierung des religiösen Lebens durch die großen kirchlichen Persönlichkeiten getragene — Bindung dieses Prozesses an die Gnadenmittel der Kirche.

Und er schon muß nach seiner weltmüden historischen Position und Kontemplationsrichtung (nicht Intellektualismus) in dem Ziel einer Schauung Gottes, in der Liebesgemeinschaft und einer Heiligung, die nur im Subjekt und dessen seliger Lebensverfassung die Bedeutung und das Ideal des Lebens sieht, die Natur des sittlichen Wirkens suchen. „Werke" sind eben Handlungen, welche dem Bedürfnis der Befreiung von Strafen und von Furcht dienen, aber nicht den Zwecksetzungen des Lebens. Augustin lebt unter der Macht der Objektivitäten, die von den abstrakten dogmatischen Relationen zwischen den göttlichen Personen, als Beziehungen substanzialisiert gedachter Momente, zur Kirche als der Trägerin des in jenen enthaltenen Heiles reichen. Da vermag der Mensch seine Stellung im Heilsprozesse nur noch usw. Welch ein Gegensatz zu Luther!*

Die allgemeinen Züge dieser Frömmigkeit sind durch den in ihr herrschenden Zug, die Gnade in Christo zu erweisen, bedingt — der zusammentrifft mit der metaphysischen substantialen Richtung im griechischen Geiste.**

Wie verschieden sind die Bewußtseinsstellungen religiöser Art! Das Christentum hat zu seiner Voraussetzung eine Weltanschauung, in welcher die göttliche Personalität, die Schöpfung aus Nichts usw. vorherrschen — kurz einen ethischen Monotheismus der Freiheit, wie er sich in der jüdischen Religiosität entwickelt hatte; und die ciceronianische Willensstellung kam dem entgegen. Alle Grundvorstellungen vom Handeln Gottes, dem ihm Dienen, von den Eigenschaften Gottes, der Opferidee, beruhen hierauf. Innerhalb der griechisch-römischen Kultur haben nun aber alle Beziehungen, die nach dem Grundzug des Christentums bestehen, den Charakter metaphysisch-substantialer Relationen zwischen

* Vgl. oben S. 213ff.

** Vgl. Das Wesen der Philosophie a. a. O. S. 43.

Gott, dem Logos, der Menschennatur und dem Heiligen Geist erhalten. Die menschliche Natur Christi hat keine Betonung: sie wird nicht in ihren Nuancen in der herrschenden religiösen Stimmung erlebt. Das Grandiose, Substantiale, Äterne, das nur in der Erlösung in Zeit, Vergänglichkeit und in die Form sinnlichen Daseins eingeht, ist der Charakter des religiösen Gegenstandes. Eine eigene metaphysische Kälte geht von dieser transzendenten Welt aus. Die Gottesliebe des Augustin usw. ist nur die Seligkeit, die in der Erhebung des Vergänglichen zum Ewigen, in der Erfahrung des Veränderlichen, Sündhaften, dessen Gewissen ihn richtet, von der äternen göttlichen Eigenschaft der Barmherzigkeit gewonnen wird. Daß der Logos im Fleisch erscheint, ist das Drama, das von der Äternität aus sich vollzieht vermittelst des Verhältnisses zum Irdischen. Das Leben in Gott ist durch das Substantiale, Äterne usw. gleichsam erstarrt, substantialisiert, in substantiale Relationen umgewandelt. Das ist der historische Charakter dieser Religiosität, der ihre Relativität ausmacht. Im Menschen aber ist die Demut des aus Nichts Geschaffenen. Dieser Welt gegenüber ist Kontemplation derselben, Schauung und die durch sie sich vollziehende Einheit höchstes Christenglück und schönste Hoffnung. Alle psychologische Lebendigkeit des Augustin liegt nur in seinem Erlebnis des religiösen Prozesses: sie belebt nicht die religiösen Gegenstände selber. Die ganze Dogmenbildung ist Aussage hiervon. So ist ein historisch Relatives in dem religiösen Erlebnis, dem Dogma, den Konzilbeschlüssen dieser konstitutiven Zeit des Christentums.

3.

Versuchen wir die geistige Struktur darzustellen, welche auf diesem Höhepunkte des kirchlichen Lebens dessen verschiedene Leistungen verknüpft. Sie ist bedingt durch die ganze bisherige Entwicklung des Christentums.

Die Seelenverfassung der apostolischen Gemeinde inmitten einer der neuen Frömmigkeit fremden Welt war die Loslösung von dem bürgerlichen Leben derselben, ihrer Wissenschaft und Kunst, den an das weltliche Dasein gebundenen Individuen in ihr. Hieraus entstammt die erste Umsetzung der Religiosität Christi in eine leidenschaftliche Spannung zwischen Diesseits und Jenseits, die Entleerung des Bewußtseins von allem weltlichen, sonach allem differenzierten Gehalt, die Flucht in das Jenseits, in die Wiederkunft Christi, in das Geheimnis.

Der christliche Verkehr mit Gott hat seinen Mittelpunkt im Gebet, in der Belehrung, in der Taufe, im Abendmahl. Er ist von Anfang an

von der Zugehörigkeit der einzelnen zur Gemeinde getragen, welche ihr gemeinsames Bewußtsein ausspricht, gegenseitige Hilfe übt, durch Verkündigung den wahren Glauben ausbreitet. Christus ist als religiöse Persönlichkeit allseitiger Art zugleich Lehrer, Vorbild und Bringer des Heils (Versöhnung). So darin enthalten: Einzelgebet und Meditation, Kultus, Lehre, Taufaufnahme, Abendmahlsfeier. Voraussetzungen dieses Verkehrs im Alten Testament: Gerechtigkeit Gottes, Allmacht . . . . . Möglichkeit des ewigen seligen Lebens. Strukturzusammenhang von Erlebnis der Erlösung als Kern des christlichen Verkehrs mit Gott, Erfahrungen des Verkehrs auf dieser Grundlage über Gott: er muß gerecht sein, gnädig sein; die Seele: sie muß der Erlösung bedürfen (Vertiefung in das Bewußtsein der Sünde), sie muß fähig zum ewigen Leben sein, und Verhältnis beider in der Erlösung. Christus muß selbst ohne Sünde sein, als Gottes Sohn ausgestattet mit Offenbarung; er muß göttlicher Natur, der Einzelgott sein. Aufgabe, diese Erfahrungen zusammen zu denken.

In der Religiosität kommt der Mensch als Ganzes zur Beurteilung, man darf den religiösen Gesichtspunkt im christlichen Erlebnis nicht vom sittlichen loslösen. Immer ist das Verhältnis von Gesetz und Erlösung im Christentum Grundlage, also die objektivierte moralische Weltordnung, die Gott verkündigt hat; sonst entstünde nicht im apostolischen Christentum (Paulus usw.) die Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung durch Christus aus der durch das Gesetz bewirkten Verurteilung. Die ganze Bildung des christlichen Glaubens vollzieht sich von der objektivierten göttlich-sittlichen Weltordnung im Gesetz aus. An diese hat Christus selbst angeknüpft. Sonach muß diese Grundlage auch in jeder darauf gebauten Glaubensform erhalten bleiben.

Die Unerträglichkeit jener Seelenverfassung, die Ergebnislosigkeit des Wartens auf ein Kommendes, zugleich aber auch die innere Notwendigkeit, den Gemeinden eine Organisation, eine Verbindung zu geben, die mit der Zunahme der Gemeinden beständig wuchs — all dies hatte die Umwandlung des jenseitigen Reiches in eine geordnete Verbindung dieser transzendenten Welt mit der Ordnung der Gemeinden als einer Realisierung des Reiches Gottes zur Folge. Die unregelmäßigen Offenbarungen des christlichen Geistes mußten durch ein regelmäßiges Verhältnis von Klerus und Laien abgelöst werden. Und im Kampf mit der Gnosis mußte dieser geordnete geistliche Stand als Träger der Tradition sich geltend machen. So wurde die Erlösung und das Heil der Seelen gebunden an die Tradition eines festen Lehrinhaltes, der die Momente dieser Erlösung fixierte, und dieser Lehrinhalt an die kirchlichen Personen und Institutionen gebunden, welche hierdurch den

Laien gegenüber sich als Mächte über sie und über ihr Seelenheil konstituierten. Ebendadurch, daß die Stärke des transzendenten Bewußtseins fortbestand, der Wille zum jenseitigen Heil die Gläubigen beherrschte, aber die Durchführung dieses Willens in die Hand der kirchlichen Personen und Institutionen kam, entstand die außerordentliche Stärke, die hervorragende Stellung des geistlichen Standes.

Die Tradition, welche er bewahrte, war zunächst die der apostolischen Zeit. Indem nun aus dem Bedürfnis gemeinsamer Maßregeln der Gemeinde dem Staat und seinen Verfolgungen gegenüber Einrichtungen entstanden, die sie untereinander verbanden, war hierin ein Organ gegeben, durch gesetzmäßig gebildete Beschlüsse die Dogmen, den Kultus und die Ordnung der Gemeinden legitim und einheitlich fortzubilden. Jeder Beschluß der Konzilien war ein neues Glied in der Kette einer kontinuierlichen Entwicklung; denn sobald er festgestellt war, bildete er nun ein neues Glied in der Kette dieser Tradition, eine neue Autorität, die über den Gemeinden stand, eine unerschütterliche Grundlage für jede neue Bestimmung. So entstand das Prinzip, auf welchem die ganze weitere Entwicklung der Kirche beruht. Nach diesem konnte kein neuer Glaubenssatz einen früheren aufheben. Der Schatz der Lehren konnte nie vermindert, sondern er konnte nur durch neue festgestellte Bestimmungen vermehrt werden. Hierauf beruht die Einheit und die Kontinuität in der Entwicklung der Kirche — und zugleich die zunehmende Macht der Träger dieser gesetzlich festgestellten Lehren: denn nur ein Stand, der eine besondere theologische Bildung besaß, konnte den immer wachsenden, immer schwerer beherrschbaren Zusammenhang der Dogmen festhalten und den Gemeinden vermitteln.

So bedingte, im Strukturzusammenhang enthaltene Beziehungen. Die Struktur des christlichen Lebenszustandes, die dadurch bedingt war, lag in der Beziehung folgender Momente: Das religiöse Erlebnis, das sich in dem Verkehr des Christen mit Gott vollzog, brachte christliche Erfahrungen hervor, welche sich auf die Seele, auf Gott, auf die Beziehungen beider im Erlösungsbewußtsein vollzogen; es entstand ein immer zunehmender Zusammenhang eines objektiven Systems von Aussagen über die transzendente Welt, die sich in der Dreieinigkeit zusammennahmen. Er stand unter der Einwirkung des griechischen Denkens, welches die flüssigen Momente des Erlebnisses substantialisierte, und er war doch zugleich von ihm bedingt durch das Bedürfnis des Verkehrs mit der übersinnlichen Welt, das Erlebte zu denken, das Erlebnis umzuwandeln in Erfahrung, das Gedachte in Beziehung zueinander zu bringen. Ein Prozeß, der im Lichte der Geschichte

uns die Entstehung einer religiösen Weltanschauung und Begriffsbildung aus dem Erlebnis deutlich macht.*

Eine weitere Strukturbeziehung zwischen Erlösungsbewußtsein und Kultus entwickelt sich. Der Kultus der Gemeinde, als erster Träger des Gemeindebewußtseins, vollzieht sich in den christlichen Hymnen als Ausdruck des christlichen Erlebnisses, der Predigt usw. Dieser Kultus wird durch Übertragung aus dem Heidnischen immer differenzierter und glänzender.[1] Das Erlebnis, das an Taufe und Abendmahl sich knüpft, mußte in sich die Richtung auf von oben eintretende göttliche Kräfte haben, und zugleich bot das Heidentum Begriffe hiervon, welche übertragen werden konnten. Jedenfalls vollziehen sich vom 4. Jahrhundert ab diese Ideen, „das eucharistische Opfer tut alle Wirkungen des heidnischen".[2] Hiervon war nun nicht nur eine Verstärkung der Stellung des geistlichen Standes, sondern eine qualitative Veränderung die Folge (der katholische Priester entsteht). Ebenso erhalten die gottesdienstlichen Einrichtungen eine mystische Dignität (es ist nun das Sakrament der Priesterweihe im Prinzip gefordert).

Eine neue Beziehung im Strukturzusammenhang tritt ein, indem in der römischen Kirche die imperialen Ideen und ihre Rechtsbegriffe auf die Beziehung des transzendenten Reichs zur Kirche übertragen werden. Ebenso wirken von da die römischen sakralen Institutionen. Anforderung an den das Sakrament verwaltenden Priester, daß er spezifische Würdigkeit und persönliche Frömmigkeit besitze, es muß bei den benificia divina fides integra et accipiendis et dandis sein: im Gegensatz zum römischen Bischof Stephanus I., nach welchem überall und immer an die Vollziehung der Taufe die Gnade Christi gebunden ist. So hat das Priestertum eine doppelte Seite: es ist durch die Institution Träger der Heilsgnaden und als solcher Träger muß es eine spezifische Würde haben. Das erste aber ist ein objektiver, im Verhältnis der Kirche zur transzendenten Welt begründeter Wirkungszusammenhang, das andere ist Forderung.

Weiteres Moment, das nun die Verfassung stufenweise zusammenfaßt bis zum römischen Primat (Leo I. der erste römische Bischof, der sich als Universalbischof der Christenheit hinstellt, Gregor der Große Begründer des päpstlichen Ansehens im Abendland).

In diese Struktur beginnt das Mönchtum aufgenommen zu werden. (ca. 340 Begründung des östlichen Klosterlebens durch Pachomius,

* Vgl. Diltheys Abhandlung, Das Wesen der Philosophie a. a. O. S. 46.

[1] Vgl. Kultur der Gegenwart I 4 (1905) S. 201/2: Karl Müller, Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter.

[2] Ebenda S. 202.

Martin von Tours Eremit † 400, 529 Benedikt von Nursia gründet Monte Cassino usw.).

Zusammenfassender Geist für diese Epoche Augustin. Gegensatz dazu Pelagius: liberum arbitrium und (ciceronianisch) sanctitas quaedam in uns. Es ist das große Moment, daß der Mensch nur verantwortlich sein kann für Folgen, die in seinem freien Willen begründet sind. Ganz falsch, das als inferior hinzustellen; er wurde besiegt, weil der religiöse Prozeß die immer stärkere Betonung des Bewußtseins der Gnade, die durch die Kirche als transzendente Übertragung vermittelt wird, zur Folge hatte.

4.

Struktur dieser ganzen Periode.

Die Periode ist selbst eine Entwicklungsreihe. Es gibt in ihr kein konstantes Verhältnis der in der Religion enthaltenen Beziehungen, sondern nur eine Bewegung, die durch ein Gesetz in ihr geregelt ist, welches durch die Fortdauer einer bestimmten Beziehungsform bedingt ist.

Zergliederung dieser Beziehungsform.

1. Religiöse Erlebnisse, die von dem Bewußtsein des Werkes Christi als Realisierung des Heiles bestimmt sind. 2. Die zur christlichen Kirche zusammengefaßten Gemeinden sind organisiert zu einem geistlichen Organisationszusammenhang, welcher Träger dieses Werkes ist durch Tradition der Lehre und Vermittlung des Heiles. 3. Sonach Wechselwirkung zwischen dem genialen Erlebnis der einzelnen geistlichen Person, der widerstreitenden Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und den Entscheidungen der christlichen Kirche über ihre Geltung in dem geordneten Wege der bischöflichen Autorität, der Konzilien usw. 4. Dieser Vorgang vollzieht sich in seinen schöpferischen Akten noch in dem römischen Imperium und unter den Bevölkerungen, wie sie in dem alten Imperium bestanden. Er ist daher getragen von der antiken Kultur. Die Natur des Erlebens und Denkens ist von dieser direkt bestimmt. Die leitenden Persönlichkeiten haben noch die persönliche Genialität, welche im griechischen und römischen Geiste gegeben war. Diese beiden ergänzen sich miteinander. Die geniale Energie ruft das mächtige Leben in dieser Bewegung hervor, die leidenschaftlichen Kämpfe, die aus der Tiefe der Subjektivität hervorgehen. In dem Gleichgewicht dieser genialen Energie und der Geltung der allgemeinen Kirche als Trägerin der Wahrheit verläuft die ganze Dogmenbildung. Sie ist nicht bloß Dialektik, sondern Ausdruck von in Gebet, Meditation, Kulthandlung sich realisierendem Verkehr mit der unsichtbaren Welt. In diesem

ist eine bestimmte Linie der Bedeutung des Lebens als in der Beziehung auf die Transzendenz beruhend, enthalten. In der Erinnerung erscheint der Lebenszusammenhang durch die göttliche Leitung zu der Bekehrung bestimmt. Das Ideal liegt in einer Gestalt der Persönlichkeit, welche durch die höchste Stärke des religiösen Prozesses in ihr bedingt ist und so die Persönlichkeit in den Dienst des Reiches Gottes stellt. Damit war das Mönchtum angelegt.

Die Entwicklung innerhalb dieser Beziehungsform geht vom religiösen Verkehr zur Lehrbildung, zur Stellung der einen allgemeinen Kirche und von dieser zu dem durch sie vermittelten Heil in rechtem Glauben und Gnadenmitteln. Dem entspricht der Gang der Dogmenbildung. Er geht von der Ausbildung der objektiven Dogmen, welche aus dem religiösen Verkehr die Eigenschaften der göttlichen Personen ableiten, zu den anthropologischen, welche die Aneignung des Heils durch die Lehre von Sünde, Rechtfertigung, Erlösung, Gnadenmitteln aus dem religiösen Verkehr entwickeln.

Der Höhepunkt ist Augustin, eine Persönlichkeit, welche die Bedeutung des Lebens, das Ideal des Lebens und die Ordnung der Gesellschaft in Kirche und Staat, wie sie durch den Zusammenhang dieser Erlebnisse bedingt sind, ausgesprochen hat. 1. Die religiöse Entdeckung Augustins. Sie ist bestimmt durch den platonisch-neuplatonischen Gesichtspunkt seiner Auffassung des Christentums, welcher sein eigenstes Erlebnis hervorbrachte. Es ist die Unruhe des vergänglichen Daseins, seine Unreinheit, sein Haften an der Egoität und die Aufhebung davon in der Bekehrung als der Hingabe an das unveränderliche reine Gute = Gott, wodurch der Mensch den Frieden = die Seligkeit erlangt. Dies wird gesteigert durch das Gefühl, daß in dieser zerfallenen alten Gesellschaft kein positives Ziel mehr ist, weil keine Zukunft. 2. Diese Hingabe ist aber christlich bedingt durch die Aufhebung der Sünde durch den göttlichen Akt der Gnade, und sie löst kein Handeln aus als das, welches von der Organisation der transzendenten Lebensordnung in der Kirche bestimmt ist. Es gibt hier kein Verhältnis direkter Art zu Menschen und Welt mehr, auch kein direktes Verhältnis der Orientierung des Handelns durch die Beziehung zur unsichtbaren Welt, sondern durch die Annahme, daß die Kirche die Realisation des göttlichen Reiches sei — eine Annahme, welche von dem Bedürfnis nach Festem, nach Autorität, nach Ruhe bedingt ist — ist alles korrumpiert: das Verantwortlichkeitsbewußtsein ist aufgehoben durch die Rechtfertigungslehre; das Verhältnis zwischen der unsichtbaren Welt der Liebe und der Individualisation, also die Gestaltung des individuellen Daseins ist vernichtet; das direkte Verhältnis der Liebe zu den Brüdern ist zerstört. Höchster

Reichtum eines die Gegensätze unseres Daseins erlebenden Bewußtseins und völlige Einförmigkeit des Ideals. Er kann nur tun, was die anderen tun — die schematische kirchliche Ordnung, die Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Welt, von ihren direkten Anregungen, ihren Relationen regiert alles.

Der Pelagianismus ist berechtigt, und die ganze mittelalterliche Bewegung strebt sein Recht zu entwickeln, kann es aber nur durch den mönchischen Begriff des Fortschreitens in der Heiligung usw. Es besteht kein weltliches Ziel, dieses kam erst durch die weltliche Entwicklung des Mittelalters, und von seinem Zusammenhang aus. (Rittertum, Wolfram usw. Anerkennung des Dogma usw., aber das positive Ziel der im religiösen Verhältnis sich gestaltenden Persönlichkeit.)

III.

ZUR WÜRDIGUNG DER REFORMATION

1.

Im ursprünglichen Christentum ist ein universales Element, welches aus der Bewegung der ganzen Zeit entsprungen ist: Reich Gottes, Verhältnis von Vater zu Kindern, von Geschwistern untereinander, Nähe der Armen und Einfachen zu Gott, Bedeutung des Leides für das höhere Leben. Alle diese Momente gehören der großen Bewegung im Imperium an, in welcher die alte aristokratische Form des Geisteslebens zerbrochen und ein neues Bewußtsein der Menschheit von ihr selbst herbeigeführt wurde.* Will man die Entstehung dieser ungeheuren Veränderung begreifen, so muß man religiöse Erfahrung, Selbstbesinnung in den Mysterien, in Sokrates, Antisthenes, als ein immer wirksames zurückgedrängtes Element begreifen. Es wirkte doch fort. Die kynische Schule gelangte in der Stoa mit ihrer größten, alle aristokratische Form im Leben und Denken zerbrechenden Gewalt zur Herrschaft. Die Selbstbesinnung der sokratischen Schule, welche den metaphysischen Lehrgebäuden gegenüber das Elementare, Lebenskräftige, persönlich Erfahrene, welches von da zum Unsichtbaren ausgeht, vertreten hat, ist in der Verbindung mit dem römischen Denken männlicher, vor allem dem Bedürfnis gemeinsamer Überzeugung in der Gesellschaft mehr angepaßt; gegenüber der freien mit sich beschäftigten Subjektivität des Griechen wird es zu einer gebundenen, dem Gemeinleben dienenden, regulierenden Kraft. So ist es uns bei Cicero überliefert. Die Bedeutung des Leidens

* Diese ersten Sätze sind in das schon Gedruckte übergegangen, s. oben S. 205, Absatz 4.

in der Welt reicht von den Mysterienkulten zu den an Plato und Pythagoras sich anschließenden Ideen. Mögen die Vertreter der jüdisch-christlichen Entwicklung als einer Partikularität es wenden wie sie wollen: was das Christentum zur universalen Religion gemacht hat, was ihm ermöglichte, sich fortzuentwickeln und jeder neuen Gestalt der Gesellschaft gegenüber sich zu behaupten, das ist alles Zusammenfassung der großen Bewegung des Jahrhunderts.

Hierzu aber kam nun ein zeitliches, national bedingtes Element, nach welchem auf der Erde selbst eine Herrschaft erwartet wurde. Diese Erwartung lag tief in der sinnlichen Natur der jüdischen Nation. Sie war und ist das eigentliche nationale Heiligtum. Wie sie sich an die Erscheinung Christi anschloß, wie sie mit jener universalen Lehre verschmolz, das wird wahrscheinlich unerforschlich bleiben. Aber wie es auch entstand, in diesem Element lag die Kraft, Gemeinden zu bilden, sie in innigster Verbrüderung zusammenzuhalten, ihnen eine unerhörte Widerstandskraft zu geben.

Was für eine unermeßliche Bedeutung hat es nun gehabt, daß der Apostel Paulus mit seinem Vermögen, die religiösen Kräfte in den Bezirken, die er durchwanderte, herauszufühlen, in diesen Ideen die innerlichsten religiösen Kräfte, welche in den Mysterien, den orientalischen Kulten so gut als dem Glauben wirksam waren, zur Geltung brachte: das natürliche Licht, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen, die Unseligkeit und Sehnsucht aller Kreatur, die Sühne durch das Opfer, die Auferstehung des Leibes.* Man muß bei aller rabbinischen Systematik dies doch erfassen, daß alle diese Ideen den lebendigen Kulten der im Imperium verbundenen Nationen angehören und in die tiefste Kraft geheimnisvoller religiöser Ursprünge zurückreichen. Er war Heidenapostel nicht nur in dem Sinne der Ausbreitung der Mission des Christentums, sondern auch in dem von lebendiger Einführung universeller tiefgründiger Motive des religiösen Glaubens. Indem er sie geltend machte, hat er den ursprünglichen Glauben an die kommende Herrlichkeit des Messiasreiches mystisch vertieft: Römerbrief 8. Kapitel Vers 17—39, damit zusammenhängend die Frage der nächsten Kapitel, wem die Teilnahme an dieser Herrlichkeit zukommen werde: hier wird die Wiederkunft zur Erlösung aller Kreatur aus dem Weltelend (vgl. 1. Korinth. 3, 13 die stoische Lehre, daß das Feuer dann offenbar machen werde, was an jedem Werke sei; 1. Korinth. Kap. 6: die Heiligen werden die Welt richten). Mit dieser Mystik steht dann 1. Korinth. 14 Zungenreden und Weissagen in Beziehung. Genauere Vorstellung Kap. 15:

* Vgl. oben S. 206 Zeile 8 v. u. ff.

Christus wird kommen; dann wird er alle, die ihm gehören, lebendig machen, alle andere Regierung aufheben und selber König sein. Dies wird dann der Sieg über den Tod selber sein. Auch in diesem Kapitel zeigt sich, daß dies der am meisten mystische Punkt in dem Apostolat des Paulus ist. Für das so entstehende neue Leben ist der Zentralpunkt die mystische Zugehörigkeit zu Christus. Die Gläubigen sind Glieder am Leibe Christi. Nicht ich lebe, sondern Christus in mir. Damit ist das Verhältnis der Untertänigkeit aufgehoben und das Kindesverhältnis gewonnen. So entsteht der Begriff der christlichen Freiheit.

Alle Symbole ersten Grades sind in dieser Bewegung entwickelt, welche nur die nächsten Dezennien nach dem Tode Christi umfaßt.

Vergleicht man nun das religiöse Leben dieser bewegten Zeit mit dem der Reformation, so ergibt sich die gänzliche Verschiedenheit desselben von dem Paulinismus der Reformatoren. Der Zentralpunkt dieses Lebens, die Erwartung der Wiederkunft Christi, hat in dem religiösen Leben der Reformatoren keine Realität. Eben indem sie die Wiedertäufer bekämpfen, welche entweder dies kommende Reich geduldig erwarten oder gewaltsam aufrichten wollen, eben indem sie es überall nur mit dem Verhältnis des irdischen zum jenseitigen Leben zu tun haben, diesem ersteren aber seine volle Konsistenz lassend, trennt sich der Inhalt ihres Glaubens ganz durchgreifend von dem des Paulus und seiner Zeit. Sie haben nicht das ursprüngliche Christentum wiederhergestellt, sondern sie haben, ohne es zu wissen, eine weitere Stufe der im Christentum angelegten universalen Religion herbeigeführt.*

Dagegen ist der religiöse Gehalt, und leider auch die rabbinische Verbindungsform durch die Verknüpfung der Begriffe Gesetz, Opfer und Sühne, voll in die Reformation eingegangen. Auch das, was als katholisch von den Ritschlianern beansprucht wird: das Nachleben des Lebens Christi, ein Ideal von Reinheit, das ohne Askese nicht denkbar ist. Und das metaphysische Gefühl der Immanenz Gottes in den Seelen und dem Universum, die Universalität der Offenbarung. Gerade hieran knüpft Zwingli an.

Dies ganze Verhältnis kann aber nur verstanden werden, wenn man den von Ritschl eingenommenen Standpunkt bloßer polemischer Abgrenzung vom Katholizismus und seinen Leistungen aufgibt. Das ist der Standpunkt des Symbolikers, nicht des Geschichtschreibers. Es kann aber auch der protestantischen Sache nur zum Schaden gereichen, wenn sie von der großen Entfaltung der universalen christlichen Religion durch protestantische Polemik losgelöst wird. Hierbei wird vergessen, daß der Katholizismus eben die ganze fortschreitende Christenheit war.

* S. oben S. 211.

Zwischen dem ältesten Christentum und der Reformation liegen Momente von größtem, geschichtlichem Werte: die Ausgestaltung der Lehre vom Reiche Gottes zu dem regimentalen Willen, den großen Grundsätzen des Christentums, die Welt zu unterwerfen; in Verbindung damit das titanische Streben, den Inbegriff des vorhandenen Weltwissens in bildendem, schaffendem, nicht beschränkendem Sinne den christlichen Ideen zu unterwerfen; das große Gefühl und der entsprechende Wille, das Christentum wirklich zur universalen Religion zu machen; die Loslösung desselben von den partikular jüdischen und von den egoistischen Bestandteilen, von den damit verbundenen überspannten Stimmungen, mehr aber noch die Loslösung der Religiosität selber von den sinnlichen Wünschen durch den großen religiösen Genius des heiligen Bernhard und des Franz von Assisi. Das war schlechterdings ein Fortschritt — mit Einseitigkeiten behaftet wie jeder religiöse Fortschritt.*

2.

Die Religiosität des Luthertums kann nicht aus den dogmatischen Werken voll erkannt werden, sondern ihre Dokumente sind die Schriften Luthers, das Kirchenlied, die geistliche Musik von Bach und Händel, die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Der auszeichnende Charakter der Form dieser Religiosität liegt in einer Lebendigkeit, welche nicht im religiösen Vorgange aus der Fülle der menschlichen Kräfte den sittlichen Willen allein zur Verbindung mit der Gottheit emporhebt, das Leben des Menschen diesem dienstbar macht, sondern in einem sehr tiefen Gefühl des Lebens von dessen Unteilbarkeit ausgeht, es sonach ganz in die höchsten Bezüge aufnimmt. Der Ausdruck hiervon ist die Verlebendigung der Lehre von der Gottmenschheit, ihre Aufnahme in das lebendige deutsche Gemüt; die Auffassung des Abendmahls und der Begriff der christlichen Vollkommenheit in den natürlichen Bezügen von Eigentum, Ehe und Beruf. Aber dies alles ist nicht diese Religiosität selber, es sind nur einzelne Äußerungen derselben; sie selbst liegt in der Aufnahme des ganzen menschlichen Lebensreichtums, des tiefsten Strebens nach Leben, Glück, wirkender Betätigung in die Religiosität.** Inhaltlich ist sie dann bedingt durch die Rechtfertigung der im Glauben vorherrschenden Beziehung auf Christus, sonach durch die ausschließliche, man kann sagen positivistische Einschränkung der Religiosität auf das spezifisch Christliche unter Verzicht auf diejenigen Verbindungen, welche mit andern Formen der Frömmigkeit bestehen.

---

* S. oben S. 58. 209f. ** Vgl. oben S. 58ff. 214f.

3.

Der protestantische Begriff des Glaubens als Grundlage der Dogmatik* umfaßt einen inneren Zusammenhang von Momenten, diesen versteht man am besten vom Endpunkte aus. Der Zweck des Glaubens oder der Religiosität überhaupt ist nach Luther das durch die Rechtfertigung herbeigeführte frohe Gefühl einer göttlichen Vorsehung, welche das sittliche Gut, sonach die Seligkeit im Leben selber erwirkt. Die Sicherung dieses Zweckes war gegenüber dem Katholizismus, den Sekten, dem weltlichen Denken nur möglich durch die Festlegung der reinen Lehre, welche als die Feder angesehen wurde, die den Glaubensprozeß in Bewegung erhält. Dies aber war die notwendige Folge davon, daß dieser Glaube nicht unfehlbar aus gegebenen Prämissen, welche in dem Denken lagen oder sonst aus der Menschennatur entwickelt werden konnten, abzuleiten war. Anderseits fehlte die Einsicht in den symbolischen Charakter der Dogmen als des Ausdruckes der protestantischen Lebendigkeit, woraus sich alsdann eine andere Art von Sicherheit ergeben haben würde. So entsprang aus der letzten Tiefe des reformatorischen Bewußtseins die Notwendigkeit einer äußeren Sicherung der reinen Lehre.

4.

Es liegt in Luther etwas Partikulares, höchst Persönliches. Und grade dies kommt in den dogmatischen Formeln zutage, welche als Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Rechtfertigung durch den Glauben den Kern der neuen Dogmatik bilden, welche die einen fortriß, die andern abstieß. Diese Lehre muß einer Analysis unterworfen werden, welche hinausgeht über das in den Werken Vorliegende; diese Analysis ist die nächste Aufgabe der geschichtlichen Theologie. Nur aus dem Partikularen in Luther und aus seiner Zeit ist jenes Moment zu erklären, siegreich war es nur durch dieses Verhältnis zur Zeit. Die Deutschen jener Tage leben noch in dem Widerstreit unbändiger, roher Sitten mit kirchlicher Disziplin. Die Historien und Begriffe der Theologie beginnen eben erst in ihren Außenwerken dem Angriff der Humanisten ausgesetzt zu werden. Noch ist diese Erde der Schauplatz, auf welchem das große christliche Mysterium sich abspielt. In der Stellung des Menschen zu diesem liegt noch der Kern seines Lebens. Hieraus ergibt sich, daß das Handeln des Menschen noch unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Gerichtes, nicht unter dem des unabhängigen Gewissens, der Pflicht gegen die Menschen und die Menschheit fällt. Man

* Vgl. oben S. 222 f.

sieht, daß dies mit der eben entwickelten* allgemeinen Tendenz der Reformationszeit nicht in Einklang steht. Die Voraussetzung Luthers ist und bleibt die mittelalterliche, franziskanische: Gottes Anspruch an die Heiligkeit menschlichen Lebens; nicht in seiner natürlichen Leistungsfähigkeit wird der Mensch betrachtet, sondern unter dem Gesichtspunkt dieses göttlichen Anspruches. Paulus und Augustin garantieren gleichsam die Christlichkeit dieses Anspruches. Aus ihm entspringt nun die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, von ihrer völligen Unfähigkeit zum Guten. Diese Lehre wird beständig genährt durch die Konflikte zwischen einer Heiligkeitsmoral und den rohen unbändigen Sitten des Zeitalters. Fürsten, Ritter und Bauern jener Tage fanden sich in ihr wieder. Ihre Ergänzung lag dann in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Auch diese Lehre ist aber dem heutigen Menschen gänzlich fremd und vermag nur geschichtlich verstanden zu werden. Auf niemandem von uns drückt der Widerstreit zwischen göttlichen Heiligkeitsansprüchen und unserem Handeln. Wir leiden, wenn wir das Reine in uns verletzen, andere Menschen schädigen, objektiven Anforderungen nicht entsprechen. Wir beziehen dies auch auf unser Verhältnis zu jenem unsichtbaren Reich, in das wir hineinzuwachsen streben. Aber Sündenbewußtsein in Luthers Sinne ist das Bewußtsein gänzlicher völliger Unfähigkeit zum Guten. Dieses ist das Korrelat des Heiligkeitsbegriffes als des Maßstabes des Guten. Bedürfnis der Rechtfertigung besteht nur noch als ein historischer Rest, der mit unserer Auffassung des Lebens nicht mehr stimmen will. So müssen wir auch diese Lehre historisch analysieren. Sie entsprang aus dem Bedürfnis, unter den Bedingungen der vorhandenen Glaubensmasse, der Heiligkeitsansprüche Gottes, des diesseitigen und jenseitigen Strafsystemes in Zeiten, in denen man mit Strafen nicht zimperlich war, sondern Ketzer brannten, die Seele freizumachen wie mit einem Ruck, sie dem wirklichen Leben gegenüber tatkräftig und fröhlich hinzustellen. Sie ist also die Brücke gleichsam von der mittelalterlichen Glaubenswelt hinüber zu dem neuen menschlicheren Ideal, welches sich in allen Vorgängen der Reformationszeit ankündigt. Mit der alten langen Nacht des Mittelalters, mit den Nebeln des Aberglaubens ringt die emporsteigende Sonne.

Der Protestantismus hatte den religiös-sittlichen Prozeß unabhängig von der Macht der Kirche gemacht und insofern in die Macht und das Innere des einzelnen verlegt. Dagegen hatte er die Einwirkung Gottes auf die Seele in diesem Vorgang als absolute Macht über dieselbe zur Geltung gebracht. Langsam und schrittweise machte eine vom Humanis-

* oben S. 48ff. 212ff.

mus getragene rationalistische Bewegung die moralische Autonomie auch der Einwirkung Gottes gegenüber geltend.

5.

Die große Richtung auf ein natürliches Licht, eine natürliche Religion war aufgegeben. Diese ist nicht bloß auf Vernunft gegründet gewesen. Ihre Grundlage war der ganze Mensch, sein metaphysisches Bewußtsein. Allein in diesem Gemeinsamen, in gewissem Sinne metaphysisch Allgemeingültigen, ist ein Rechtsgrund gegeben, der über die bloße Subjektivität der persönlichen Einzelerfahrung hinausreicht. Es nützt auch nichts, die Gemeinde einzuschieben. Denn auch diese ist eine Partikularität.

So reagieren alle diese Elemente gegen Luther und Calvin.

Das Zusammenwirken im sittlich religiösen Leben ist nicht herzustellen durch Unterordnung unter eine Kirche; aber auch nicht durch Kirchen, die einander nicht verstehen, sondern jede eine fremde Sprache reden. Es setzt eine Gemeinsamkeit der höheren Überzeugungen voraus, welche sich dann in verschiedenen subjektiven Formen äußert.

Diese Grundlage ist von Luther aufgegeben worden. Melanchthon wollte sie erhalten. Auf ihr beruhte jederzeit das Zusammenleben.

ANMERKUNGEN

Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert

Die Abhandlung erschien 1891/2 im Archiv für Geschichte der Philosophie in zwei Teilen: *Erste Hälfte* AGPh Bd. IV Heft 4 S. 604 bis 651, hier S. 1—39. *Zweite Hälfte* Bd. V Heft 3 S. 337—400, hier S. 39—89. Sie wurde eingeführt mit der Anmerkung: „Dieser Aufsatz bildet die Unterlage für eine in den nächsten Heften der Zeitschrift folgende Abhandlung, welche die Analyse des Menschen im 17. Jahrhundert darstellen soll."

S. 4 Zeile 4 v. u. *Früher Dargestelltes:* vgl. Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883), zweites Buch zweiter Abschnitt.

S. 5. Die Seitenüberschrift ist entnommen einer in den Nachlaßpapieren befindlichen Skizze (fasc. C 7 fol. 17), die einteilt: 1. Gegenständliche Metaphysik der Griechen. 2. Die Willensmetaphysik der Römer. 3. Die Metaphysik des religiösen Erlebnisses.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert

Die Abhandlung erschien 1892/93 im Archiv in fünf Artikeln: AGPh V Heft 4 S. 480—502, hier S. 89—108 oben und Bd. VI: Heft 1 S. 60—127, hier S. 108—162; Heft 2 S. 225—256, hier S. 162—186 Abs. 3; Heft 3 S. 347—379, hier S. 186—213 Abs. 2; Heft 4 S. 509—545, hier S. 213—245. — Ein Hauptstück der beiden letzten Artikel (AGPh II S. 367—379; 509—542) ist unter dem Titel „Die Glaubenslehre der Reformatoren, aufgefaßt in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang", 1894 in den Preußischen Jahrbüchern Bd. 75 Heft 1 abgedruckt, mit einigen erläuternden Zusätzen, die hier in den Text mit aufgenommen sind.

Zu den Seitenüberschriften ist eine Disposition von Dilthey mitbenutzt, die sich in den nachgelassenen Papieren Faszikel A 57 fol. 203ff. findet. Im Anschluß daran wurde auch die Gliederung des Abschnittes vor Melanchthon mit den Nummern I bis IV durchgeführt (im Original findet sich nur Nummer I).

S. 115 Abs. 2. *Geschichte der Hermeneutik.* Dazu Diltheys Abhandlung: Die Entstehung der Hermeneutik, in den Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet, 1900 (abgedruckt im Bd. IV dieser Schriften). Seine Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers, deren Ergebnisse er hier verwertet (vgl. oben Vorwort S. VII), ist noch im Nachlaß erhalten, fasc. B 44.

S. 203 Zeile 3. Die Überschrift ist eingefügt aus dem Titel des Abdrucks in den Preuß. Jahrbüchern, ebenso die Zusätze:

S. 206 Zeile 6—23 und

S. 243 der in Zeile 4 beginnende Absatz, der dort den Schluß bildet. — Die hier noch folgenden zwei Seiten sind aus den Manuskripten hinzugegeben (C 74 fol. 287—289) aus einem in den 90er Jahren diktierten Fragment mit dem Titel „Die Gestaltung des Lebens und der Welt. Erstes Kapitel. Die Konsequenzen der transzendentalen Richtung und des natürlichen Systems". Das daraus abgedruckte Stück endet mit dem Satz: „Gegenwärtig zieht der Kapitalismus seine letzte Konsequenz, indem er auch die Landwirtschaft dem Gelde unterwirft."

Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert

Die Abhandlung erschien 1893 im Archiv Bd. VII Heft 1 S. 28—91. Sie setzt unmittelbar die vorige Abhandlungsreihe fort, deren Programm (S. 93) hier weiter durchgeführt wird.

S. 260. Zu diesem und dem folgenden Abschnitte (III und IV) vgl. auch die Weiterführung in der letzten Abhandlung dieses Bandes, S. 439ff. den Abschnitt „Die Anthropologie und das natürliche System der Geisteswissenschaften".

S. 272 Anm. über die *Vermittlungen zwischen dem Naturrecht der Sophisten und den mittelalterlichen Lehren* zu handeln; diese Absicht ist nicht zur Ausführung gekommen.

S. 284 Anm. und S. 285. *Shaftesburys Panentheismus, seine Abhängigkeit von der Stoa und von Bruno, seine Wirkung auf den Deutschen Pantheismus:* vgl. das in den zwei übernächsten Abhandlungen S. 335, 337ff., 342, 397ff. Gesagte und die Anmerkungen zu diesen Stellen.

Giordano Bruno

Der Aufsatz erschien 1893 im Archiv Bd. VII Heft 2 S. 269—283, unter dem vorweisenden Titel *Giordano Bruno und Spinoza* und als *Erster Artikel* bezeichnet. Jedoch sind weitere Artikel unter diesem Titel nicht erschienen, sondern die Fortsetzung ist in dem Zusammenhang der folgenden Abhandlung über den entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus gegeben. Der gedruckte Aufsatz bricht nach Brunos Londoner Epoche ab; der Abschluß der Darstellung seines Lebens ist in dieser Ausgabe aus dem Druckmanuskript (fasc. C 15 I fol. 367ff.) hinzugefügt worden, S. 308—311 (V und VI).

Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen

Die Abhandlung erschien 1900 im Archiv, im 3. u. 4. Heft des XIII. Bandes, S. 307—360 (in diesem Abdruck S. 312—358) und S. 445—482 (hier S. 358—390). Der Titel der Abhandlung, die, vor Spinoza abbrechend, den „entwicklungsgeschichtlichen" Pantheismus nicht mehr erreicht, ist wiederum vorweisend, wurde aber belassen als Ausdruck von Diltheys Intention. Für diese vgl. außer seinem „Leben Schleiermachers"

I (1870) die „Jugendgeschichte Hegels" (1905, abgedruckt in Bd. III dieser Ausgabe).

S. 312. *Typen der Lebens- und Weltansicht.* Vor diese Abhandlung fällt die erste Veröffentlichung von Diltheys Ideen über die Ordnung der Weltansichten, 1898 im Archiv Bd. XI S. 557 ff.: „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (abgedruckt in Bd. III dieser Ausgabe) und der ungedruckte Akademievortrag „Ideen zu einer Bildungslehre und Klassifikation der philosophischen Systeme" (Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften vom 20. Juli 1899).

S. 317 Zeile 13 bis 319 unten: dieses Stück ist in dieser Ausgabe eingefügt aus den Manuskripten (fasc. C 7 fol. 31—38, betitelt „Einschiebung über Lucrez").

S. 332 und 335: die mit * eingeführten Anmerkungen sind aus den Manuskripten aufgenommen (C 15 I fol. 409 und 492, mit dem Vermerk „Nachzutragen").

S. 335, 337 ff., 342: *Shaftesburys Abhängigkeit von Giordano Bruno.* Im Nachlaß findet sich ein ausführliches Manuskript mit dem Titel „Shaftesbury und Bruno (fasc. A 37 fol. 93—118; C 15 I fol. 404), welches in acht Kapiteln die Sätze der beiden Denker vergleichend einander gegenüberstellt; an diese Voruntersuchung, die Dilthey von einem seiner Schüler hatte ausführen lassen (1900), sollte sich der Nachweis der Abhängigkeit anschließen, was jedoch unterblieben ist. Aus jenem Manuskript seien hier die Anordnung des Vergleichs mitgeteilt und die Ergebnisse zusammenfassend herausgehoben.

Bruno und Shaftesbury.

Erkenntnistheoretische Grundlegung. Auch bei Shaftesbury die Vernunfterkenntnis der in der Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Harmonie des Universums sich offenbarenden göttlichen Macht und Schönheit zusammen mit der Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Intellektes. 1. Der Gottesbegriff. Übereinstimmung in dem Monismus der einen vollkommenen Substanz, in der Vermögen und Tätigkeit zusammenfallen. — 2. Gott und Welt. Der Panentheismus bei beiden Denkern; Gott auch bei Shaftesbury als Weltgeist, in seiner Explikation in der Weltentwicklung besser zu schauen als complicamente, und der Prozeß der Vervollkommnung in der Entwicklung als Selbstzweck des Universums, zugleich aber Gott als die künstlerisch bildende Ursache des Universums. — 3. Der Begriff der Materie findet sich bei Shaftesbury nicht im Sinne Brunos, sondern der Atomistik. — 4. Die Weltseele bei beiden als dynamisches, Gestalt und Ordnung schaffendes Prinzip, die Vernunft neuplatonisch als oberste Potenz der Weltseele. — 5. Die Unendlichkeit des Raumes, die Äthertheorie und die Lehre von der unendlichen Fülle der Weltsysteme findet sich auch bei Shaftesbury, samt der stoischen, dynamischen Fassung des Äthers, als bildenden, belebenden Prinzipes. — 6. Monadologie. Brunos Lehre von der monas und dem minimum läßt sich bei Shaftesbury nicht feststellen, aber verwandte Züge in der metaphysischen Auffassung der Einheit und Selbigkeit des Individuums. — 7. Die Welt als Ent-

wicklung. Der neuplatonischen, von Bruno monistisch fortgebildeten Stufengliederung der Formen, von der forma prima durch das vegetative und animalische Leben zu dem in sich abgestuften Reich der Intelligenzen, entspricht in Shaftesburys Rhapsodie die Unterscheidung von drei Stufen der Form und Schönheit: tote Formen, ohne bildende Kraft und Schönheit des Geistes; bildende Formen, die mit geistiger Gestaltungskraft Totes wie Lebendiges und Seelisches formen; die höchste Form und Schönheit des göttlichen Künstlers, der die bildenden Formen selber hervorbringt. Bei beiden Denkern die platonische Erhebung aus der menschlichen Endlichkeit durch die gottverwandte Vernunft und die Kraft des Eros, aber bei Shaftesbury mündet sie nicht wie bei Bruno in der Kontemplation der göttlichen Schönheit allein, sondern in der tätigen Liebe, die für das Wohl der ganzen Menschheit wirkt. Die kontemplative Seligkeit ist dem Glück des sittlichen Bewußtseins untergeordnet. — 8. Der heroische Enthusiasmus, platonisch als der Lebensgrund jedes höheren Tuns verstanden, steht bei Shaftesbury wie bei Bruno im Mittelpunkt: die Steigerung des Menschen über sich selbst hinaus, die dem Leben erst einen Sinn gibt, zugleich aber die Duplizität, die wie von Bruno (s. oben S. 341) auch von Shaftesbury (vgl. oben S. 400/1) geschildert wird.

S. 359 Zeile 24 bis 38: dieser Absatz ist aus Marginalien des Handexemplars hinzugefügt, ebenso die Überschriften im Text S. 360, 363, 370, 372 und die durch * gekennzeichneten Anmerkungen zu S. 360, 363 und 376.

Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes

Die Abhandlung erschien 1894 im Archiv Bd. VII Heft 3 S. 317 bis 341. Der Aufsatz

Zu Goethes Philosophie der Natur,

der 1889 im Archiv Bd. II Heft 1 S. 44—48 erschienen war, ist in unserer Ausgabe nicht für sich wieder abgedruckt worden, weil er z. T. in die spätere Abhandlung eingegangen ist; die übrigen Stücke des Aufsatzes (Einleitung und Schluß) sind von uns als Anmerkungen in den Text der Abhandlung eingefügt worden: es sind die mit * angeführten Anmerkungen zu S. 397 und 402.

S. 397. Die Absicht, über das *Verhältnis Schillers zu Shaftesbury* zu handeln, wurde nicht ausgeführt; im Nachlaß findet sich nur eine Skizze darüber im Zusammenhang einer Darstellung Schillers, die an anderer Stelle veröffentlicht wird.

S. 398 Zeile 19 bis S. 400 Zeile 20 über *Shaftesbury*: Dieses Stück ist aus den Handschriften aufgenommen (A 37 fol. 46/7, 41/2), wo es als Vorentwurf zu einer Gesamtdarstellung Shaftesburys erscheint, die ihn im Zusammenhang der englischen Aufklärung begreift und an anderer Stelle gedruckt werden wird. Der Vorentwurf, der in diese Hauptdarstellung nicht ganz eingegangen ist, bekundet durch den Hinweis auf Stoa und Pantheismus seinen Zusammenhang mit Grundgedanken dieses Bandes (vgl. oben S. 284 f., 337 ff.). Seine Abfassung fällt in die Zeit 1902/3.

Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts

Die Abhandlung erschien 1904 in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, S. 2—32 (hier S. 416—452) und *Fortsetzung* S. 316—347 (hier S. 452—492). Die fortlaufende Bezeichnung der Abschnitte I—V ist von III an hinzugefügt. — Das hier verwertete Material zur Affektenlehre der Renaissance stammt schon aus Diltheys Kieler Zeit (Anfang der 1870er Jahre).

S. 438 Zeile 17: Die Vermutung, daß *Rubens unter dem Einfluß der geistigen Atmosphäre stand usw.*, wurde — wie Dilthey selbst noch hinzufügen wollte — bestätigt durch eine Notiz in dem gleichzeitigen Buch von Robert Vischer, Peter Paul Rubens (Berlin 1904), S. 64: Roger de Piles berichtet in seinem Abrégé de la vie des Peintres, 1691, S. 339 über Rubens, „er habe ein Buch von seiner Hand gesehen, worin Abbildungen, kritische Zusätze und Zitate aus Schriftstellern vereint waren. Es gab darunter Beobachtungen über die Optik ... und eine sehr merkwürdige Auslese der hauptsächlichsten Leidenschaften, die aus Beschreibungen von Dichtern genommen waren, mit Federzeichnungen nach den besten Meistern, besonders nach Raffael, um den Wert der einen durch die Poesie der anderen zu erhöhen."

S. 458 Zeile 9 v. u. *Prinzip der Mehrseitigkeit der Konsequenzen*, s. oben S. 357.

S. 465 Zeile 12. Die Darstellung von *Spinozas Anthropologie*, auf die hier verwiesen wird, kam nicht mehr zur Ausführung.

S. 481 Zeile 2 v. u. *Einblick in der Funktion der Poesie:* vgl. Diltheys Beiträge zum Studium der Individualität 1896, abgedruckt in Bd. IV dieser Ausgabe.

NAMENREGISTER[1]

[1] Das Zeichen * ist den Hauptstellen beigesetzt. — A. bedeutet Anmerkung.

11 1 1671